TIMAIOS LOKROS

# ÜBER DIE NATUR DES KOSMOS UND DER SEELE

# PHILOSOPHIA ANTIQUA

## A SERIES OF MONOGRAPHS ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

W. J. VERDENIUS AND J. H. WASZINK

VOLUME XXI

M. BALTES

TIMAIOS LOKROS

# ÜBER DIE NATUR DES KOSMOS UND DER SEELE



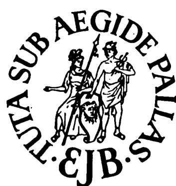

LEIDEN
E. J. BRILL
1972

TIMAIOS LOKROS

# ÜBER DIE NATUR DES KOSMOS UND DER SEELE

KOMMENTIERT VON

MATTHIAS BALTES




LEIDEN
E. J. BRILL
1972

Gedruckt mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz 1968 als Dissertation angenommen.

*Copyright 1972 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## INHALTSVERZEICHNIS

# VORWORT

Die Anregung zum nachstehenden Kommentar geht auf ein Oberseminar zurück, das mein verehrter Doktorvater, Prof. W. Marg, im WS 1964/65 über den sogenannten Timaios Lokros hielt. Dieses Seminar beschäftigte sich vorwiegend mit textkritischen Problemen, da eine Neuausgabe der Schrift durch Prof. Marg auf völlig neuer handschriftlicher Grundlage zuerst in der unten angeführten Sammlung pseudopythagoreischer Schriften bevorstand. Prof. Marg hielt einen vollständigen Kommentar, auch auf Grund des neu konstituierten Textes, für dringend erwünscht. Diese Aufgabe übertrug er mir.

Im SS 1968 lag der Kommentar der Philosophischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation vor.

Inzwischen ist die ursprüngliche Fassung in wesentlichen Teilen neu überarbeitet, gekürzt und gleichzeitig um neue Abschnitte erweitert worden. Bei der Überarbeitung hat ein intensiver Gedankenaustausch mit meinem Doktorvater stattgefunden. Besonders in textkritischen Fragen, Fragen des Aufbaus der Schrift im Vergleich zum platonischen Timaios, aber auch bei interpretatorischen Einzelheiten geht manches auf Prof. Marg zurück oder wurde von ihm inspiriert. Prof. Cherniss (Princeton) hatte die Güte, die fertiggestellte Arbeit mit großer Sorgfalt durchzulesen. Seine zahlreichen Ergänzungs- und Änderungsvorschläge wurden weitestgehend berücksichtigt und sind im Text eigens vermerkt (Parallelstellen, die auf Prof. Cherniss' Mitteilung beruhen, sind mit Asteriskus versehen). Außerdem verdanke ich manche Anregungen meinem verehrten Lehrer, Prof. Theiler (Bern), sowie Prof. Thesleff (Helsinki). Meine Frau war in jedem Stadium der Arbeit eine treue Helferin, und Herr Oberstudienrat im Hochschuldienst B. Dumbruch las die Korrekturen mit. Ihnen allen sei herzlich Dank gesagt!

Dank gebührt ferner der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Johannes Gutenberg-Universität, die durch großzügige finanzielle Unterstützung das Erscheinen meiner Arbeit in der vorliegenden Form ermöglicht haben.

Der Kommentar bezieht sich auf die Ausgabe von W. Marg in "The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Collected and Edited by H. Thesleff", Abo 1965, S. 202-225. In Kürze ist eine

Neuausgabe des Textes in der Reihe 'Philosophia Antiqua' durch Prof. Marg zu erwarten. Die Abweichungen der Neuausgabe gegenüber der früheren Edition sind im Kommentar berücksichtigt. Prof. Marg wies mich freundlicherweise darauf hin, daß — entgegen seiner früheren Ansicht — die Handschrift W auf E zurückgeht, W also nur dort Überlieferungswert hat, wo E fehlt bzw. unleserlich ist. Dem entsprechend wird im Kommentar W nicht mehr berücksichtigt, soweit E vorliegt.

# AUSGABEN UND ABKÜRZUNGEN

| | |
|---|---|
| Albin | = Albinos, Epitome, par P. Louis, Paris 1945; Seiten- und Zeilenangabe nach der Ausgabe von K. F. Hermann, Plato VI, Leipzig 1893. |
| Boisacq | = E. Boisacq, Dictionaire étymologique de la langue Grecque, 4e édition par H. Rix, Heidelberg 1950. |
| CMG | = Corpus Medicorum Graecorum. |
| Galen, Compendium | = Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis, quae extant fragmenta edd. P. Kraus et R. Walzer, London 1951 (Plato Arabus I). |
| Galen, Plac. | = Cl. Galeni De Placitis Hippocratis et Platonis ed. I. Müller, Leipzig 1874. |
| Hipp. | = Oeuvres complètes d'Hippocrate etc. par E. Littré, Bd. I-X, Paris 1839 ff; an Einzelausgaben wurden benutzt: 1) CMG I, 1 ed. Heiberg, Leipzig 1927; 2) Hippocrates with an English translation by W. H. S. Jones, Bd. 1 — 4 (The Loeb Classical Library), London 1923 u.ö. |
| LSJ | = A Greek-English lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott, A new edition revised and augmented throughout by Sir H. Stuart Jones, Oxford 1958. |
| MP | = Mittelplatonismus; vgl. S. 21 Anm. 1. |
| Plut. Procr. | = Plutarchi De animae procreatione in Timaeo, in: Plutarchi Moralia VI, 1 edd. C. Hubert et H. Drexler, Leipzig 1959. |
| Pseudopythagorica, Pseudepigrapha | = The Pythagorean texts of the Hellenistic period, collected and edited by H. Thesleff, Abo 1965. |
| SVF | = Stoicorum veterum fragmenta, ed. J. ab Arnim, Leipzig 1903. |
| TL | = Ps. Timaios Lokros, περὶ φύσιος κόσμω καὶ ψυχᾶς ed. W. Marg, in: The Pythagorean texts of the Hellenistic period, collected and edited by H. Thesleff, Abo 1965, S. 202-225. |
| VS | = Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von H. Diels, 11. Aufl. hgg. von W. Kranz, Zürich, Berlin 1964. |

# LITERATURVERZEICHNIS


Anton = J. R. W. Anton, De origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur, I Erfurt 1883, II Naumburg 1891.

d'Argens = Mr. le Marquis d'Argens, Timée de Locres en Grec et en Francois etc., Berlin 1763.

Baeumker = Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, unveränderter Nachdruck der Auflage von 1890, Frankfurt 1963.

Batteux = M. l'Abbé Batteux, Timée de Locres, De l'Ame du Monde, Avec la Traduction Francoise & des Remarques, Paris 1768.

Bechtel = Fr. Bechtel, Die griechischen Dialekte I-III, Berlin 1921-24.

Benakis = L. Benakis, Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos (= Archiv für Gesch. d. Phil. Bd. 43, Heft 3; Bd. 44, Heft 1) Berlin 1962.

Blass-Debrunner = Fr. Blass-A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 12 Aufl. Göttingen 1965.

Buck = C. D. Buck, Introduction to the study of the Greek dialects, 2. Aufl. Boston 1928.

Burkert = W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft — Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962.

Capelle = Capelle, RE s.v. Straton von Lampsakos, Bd. IV A 1 (1931) 278 ff.

Cherniss = H. Cherniss, Aristotle's criticism of Plato and the Academy, Vol. I, Baltimore 1944.

Claghorn = G. S. Claghorn, Aristotle's criticism of Plato's 'Timaeus', The Hague 1954.

Cornford = F. M. Cornford, Plato's cosmology, The Timaeus of Plato translated with a running commentary, 4. Aufl. London 1956.

Debrunner, Grundfragen = A. Debrunner, Geschichte der griechischen Sprache II, Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch, Berlin 1954.

Deichgräber, Epidemien = K. Deichgräber, Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum, Abh. d. Preuß. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Kl., Jhg. 1933, Nr. 3, Berlin 1933.

Delatte = L. Delatte, Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas, Bibliothèque de la Fac. de Philos. & Lettres de l'Univ. de Liège 97, Paris 1942.

Dirlmeier zu EN = Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung hgg. von E. Grumach, Bd 6), Darmstadt 1964.

Dirlmeier zu MM = Aristoteles, Magna Moralia, übersetzt von F. Dirlmeier (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hgg. von E. Grumach, Bd 8), Darmstadt 1958.

Dörrie, Ammonios = H. Dörrie, Ammonios, der Lehrer Plotins, Hermes 83 (1955) 439 ff.

Dörrie, Eudoros = H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia Hermes 79 (1944) 25 ff.
Dörrie, Mittelplatonismus = H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, Fondation Hardt, Entretiens V, Vandoeuvres-Genève 1957, 191 ff.
Dörrie, Xenokrates = H. Dörrie, RE s.v. Xenokrates 4, Bd. IX A2 (1967) 1512 ff.
Flashar = Aristoteles, Problemata Physica, übersetzt von H. Flashar (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hgg. von E. Grumach, Bd 19), Darmstadt 1962.
Friedländer I und III = P. Friedländer, Platon, Bd I, 2. Aufl. Berlin 1953; Bd III, 2. Aufl. Berlin 1960.
Fritzsche = R. A. Fritzsche, Der Magnet und die Atmung in antiken Theorien, Rhein. Mus. 57 (1902) 363 ff.
Fuchs = R. Fuchs, Geschichte der Heilkunde bei den Griechen, Handbuch der Gesch. der Med., begründet von Th. Puschmann Bd. I, Jena 1902.
Gaiser = K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963.
Gale = Platonis Timaeus Locrus, De anima Mundi, id est Natura, ed. Th. Gale in: Opuscula Mythologica, Ethica et Physica, Canterbury 1671.
Gauss III, 2 = H. Gauss, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos, Dritter Teil, zweite Hälfte, Bern 1961.
de Gelder = Timaeus Locrus, De anima Mundi et natura ed. J. J. de Gelder, Leyden 1836.
Gundel W. Gundel-H. Gundel, RE s.v. Planeten, Bd. XX, 2 (1950) 2017 ff.
Harder = R. Harder, RE s.v. Timaios 4, Bd. VI A1 (1936) 1203 ff.
Harder, Ocellus = Ocellus Lucanus, Text und Kommentar von R. Harder (Neue philol. Untersuch., hgg. von W. Jaeger I), Berlin 1926.
Heinze, Xenokrates = Xenokrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente von R. Heinze, Leipzig 1892.
Hirzel = R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907.
Jaeger = W. Jaeger, Diokles von Karystos, Berlin 1938.
Jaeger, Pneuma = W. Jaeger, Das Pneuma im Lykeion, Hermes 48 (1913) 29 ff.
Jüthner, Philostrat = Einleitung zu Philostratos, Über Gymnastik, hgg. von J. Jüthner, Leipzig-Berlin 1909.
Krämer = H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, Abh. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Kl., 6. Abh., Heidelberg 1959.
Krämer, Ursprung = H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistesmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964.
Kranz, Kosmos = W. Kranz, Kosmos, Bonn 1955 (Arch. f. Begriffsgesch. 2).
Kühner-Gerth = R. Kühner-B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, 2 Bde, Darmstadt 1963.
E. Lesky = E. Lesky, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, Abh. Akad. der Wiss. und der Lit. in Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl., Jahrgang 1950, Nr. 19.

Luck = G. Luck, Der Akademiker Antiochos, Noctes Romanae 7, Bern und Stuttgart 1953.
Marrou = H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, hgg. von R. Harder, Freiburg-München 1957.
Matter = P. P. Matter, Zum Einfluß des Platonischen 'Timaios' auf das Denken Plotins, Winterthur 1964.
Matthaei = A. Matthaei, De dialecto Pythagoreorum, Diss. Göttingen 1878.
Merlan = P. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, The Hague 1953.
Pohlenz = M. Pohlenz, Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 Bde, Göttingen 1948/9.
Pohlenz, Posid. = M. Pohlenz, De Posidonii libris περὶ παθῶν, Jahrbücher für classische Philol., hgg. von A. Fleckeisen, Suppl. Bd. 24, Leipzig 1898, 537 ff.
Rabbow = P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung I, Leipzig 1914.
Reinhardt = K. Reinhardt, Poseidonios, München 1921.
Reinhardt RE = K. Reinhardt, RE s.v. Poseidonios, Bd. XXII, 1 (1953) 558 ff.
Ryle = G. Ryle, The Timaeus Locrus, Phronesis 10 (1965) 174 ff.
Sachs = E. Sachs, Die fünf platonischen Körper, Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer, Berlin 1917.
Schmekel = A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, Berlin 1892.
Schmidt, Timaeos = K. Chr. G. Schmidt, Das Weltall und die Weltseele nach den Vorstellungen der Alten; und Timaeos der Lokrier von der Seele der Welt und der Natur etc., Leipzig 1835.
Schwyzer = E. Schwyzer, Griechische Grammatik, Bd. I München 1939, Bd. II, vervollständigt und hgg. von A. Debrunner, München 1950.
Solmsen, Eratosthenes = Fr. Solmsen, Eratosthenes as Platonist and poet, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 73 (1942) 192 ff.
Stettner = W. Stettner, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, Stuttgart-Berlin 1934.
Strache = H. Strache, Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon, Philolog. Untersuch. 26, Berlin 1921.
Susemihl I/II = F. Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit, 2 Bde, Leipzig 1891/2.
Susemihl, Timaios = F. Susemihl, Timaios der Lokrer von der Weltseele und der Natur, in: Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen hgg. von C. R. v. Osiander und G. Schwab (Platons Werke, Vierte Gruppe VII), Stuttgart 1896, S. 926 ff.
Taylor = A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928.
Theiler = W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Problemata I, Berlin 1930.
Theiler, Ammonios = W. Theiler, Ammonios der Lehrer des Origenes, in:

Forschungen zum Neuplatonismus, von W. Theiler, Berlin 1966, S. 1 ff.

Theiler, Gott und Seele = W. Theiler, Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken, in: Fondation Hardt, Entretiens III, Vandoeuvres-Genève 1955, S. 63 ff.

Theiler, Philo = W. Theiler, Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus, in: Parusia, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965, S. 199 ff.

Thesleff = H. Thesleff, An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period, Abo Akademi (Acta Academiae Aboensis, Humaniora XXIV, 3) 1961.

Thesleff, Texts = The Pythagorean texts of the Hellenistic period, collected and edited by H. Thesleff, Abo 1965.

Thévenaz = P. Thévenaz, L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque, Neuchâtel 1938.

Thumb = A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Strassburg 1901.

Thumb-Kieckers = A. Thumb, Handbuch der griechischen Dialekte I, 2. erweiterte Aufl. von E. Kieckers, Heidelberg 1932.

Thumb-Scherer = A. Thumb, Handbuch der griechischen Dialekte II, 2. erweiterte Aufl. von A. Scherer, Heidelberg 1959.

Wellmann = M. Wellmann, Die pneumatische Schule, Berlin 1895.

Wilamowitz = U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon, sein Leben und seine Werke (nach der 3. vom Verf. herausgegebenen Aufl. durchgesehen von B. Snell), Berlin 1948.

Witt = R. E. Witt, Albinus and the history of Middle Platonism, Cambridge Classical Studies, Volume VII, Cambridge 1937.

Zeller = E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwiclung, 6. Aufl. Darmstadt 1963.

Ziegler = K. Ziegler, RE s.v. Plutarchos, Bd. XXI, 1 (1951), 636 ff; hier zitiert nach dem erweiterten Sonderdruck, Stuttgart 1964.

# EINLEITUNG

## Die Echtheitsfrage

Unter dem Namen des Timaios aus Lokroi ist uns eine Schrift erhalten mit dem Titel „Über die Natur des Kosmos und der Seele". Sie ist in dorischem Dialekt verfaßt und stimmt nach Inhalt und Aufbau weitestgehend mit dem platonischen Timaios überein, genauer mit dem Inhalt und Aufbau der Rede, die der Lokrer Timaios im platonischen Dialog gleichen Namens hält (27d — Ende des Dialoges) [1]. Durch den archaisierenden Satztitel am Anfang der Schrift, der diese als eine Lehrschrift des Timaios aus Lokroi ausgibt, sowie die genaue Übereinstimmung mit dem platonischen Timaios erhebt die Schrift unausgesprochen den Anspruch, Vorlage für den platonischen Dialog gewesen zu sein [2]. Diesen Anspruch unterstützt sie durch Archaismen in der Wortwahl, vereinzelte Pythagoreismen [3] sowie durch den dorischen Dialekt.

Das Altertum hat die Schrift seit Nikomachos von Gerasa und dem Platoniker Tauros, die sie im 2. Jh. n. Chr. zum erstenmal erwähnen, für echt gehalten [4], und dieser Tatsache verdankt sie

---

[1]) So schon Gale 1: „. . . et libri subjectum et οἰκονομία plane cum illo (sc. Platonis Timaeo) consentiunt"; ähnlich M. W. G. Tennemann, System der platon. Philos., Bd. I, Leipzig 1792, S. 98; vgl. die vortreffliche Übersicht bei Harder 1205 ff und die Vorworte zu den einzelnen Kapiteln.

[2]) Das ist in jüngster Zeit von Ryle 175 in Zweifel gezogen worden, der in dem Traktat die Nachschrift einer Timaiosvorlesung des jungen Aristoteles sieht. Ryles Argumente sind jedoch in keiner Weise überzeugend.

[3]) Als Pythagoreismen sind vielleicht zu werten σκᾶνος (Harder 1222; Thesleff 62) sowie die Herausstellung des „jonischen Dichters" (Thesleff 63, 1). Auch in den übrigen pseudopythagoreischen Schriften finden sich nur geringe altpythagoreische Spuren; cf. Harder, Ocellus 150 ff; Thesleff 71 f.

[4]) Als echt erwähnen die Schrift (Zusammenstellung unter Benutzung der Testimonia hss von Prof. Marg): Nicomachus Gerasenus, Intr. 11 S. 260, 12 ff (Musici Scr. Graeci ed. Jan), Tauros bei Philoponus, De aet. mundi 6, 8 S. 145, 15 (= 223, 10) ff Rabe (Hinweis von Prof. Marg); Jamblich, In Nicom. intr. S. 105, 10 ff; 118, 24 ff Pistelli; Syrian, In Met. S. 102, 3 ff; 175, 5 ff; cf. 105, 12 ff Kroll; Procl. in Tim. I, 1, 8 ff; 7, 18 ff; 13, 12 ff; II, 29, 15 f; 37, 33 ff; 39, 19 ff; 79, 4 ff; 101, 9 ff; 188, 9 ff; III, 138, 3 ff; Simplicius in de caelo 517, 22 ff; 561, 10 ff; 563, 30 ff; 573, 6 ff; 586, 1 f; 638, 26 ff; 641, 9 ff Heiberg; in Phys. S. 7, 6 ff. 25 ff; cf. 31, 24 ff; 227, 18 ff; 229, 2 ff; cf. 453, 15 ff Diels; Olympiodor, In Phaed. comm. S. 173, 9 Norvin; cf. auch S. 220, 17 ff; Anon. Prolegomena to Platonic

ihre Erhaltung. Erst in der Neuzeit kamen Zweifel an ihrer Echtheit auf, die durch die kritische Philologie des vorigen Jahrhunderts und abschließend durch die eindringenden und ausführlichen Untersuchungen von J. R. W. Anton [1]) zu dem Nachweis erhärtet werden konnten, daß der Traktat nicht Vorlage für den platonischen Dialog gewesen sein kann; denn Inhalt und Wortgebrauch, Stil und Dialekt weisen eindeutig auf nachplatonische Zeit. Eine ausführliche Geschichte der Echtheitsfrage bringt Anton S. 3-9.

Ist also der Ps. Timaios Lokros (im Folgenden = TL) ein Produkt der nachplatonischen Zeit, so erhebt sich die Frage, welchen Zweck der Autor mit der Abfassung dieser Schrift verfolgte. Ist sie ein bloßes Spiel, ein Scherz, mit dem der Verfasser seine altertumsfreudigen Zeitgenossen aufs Glatteis führen wollte, ist sie eine Schülerarbeit, die beispielhaft zeigen wollte, wie das Manuskript des Timaios bei Platon ausgesehen haben könnte oder ist sie eine ernstgemeinte Fälschung, die Platon des Plagiats überführen möchte? Diese Fragen sind letztlich unentscheidbar, weil die Schrift selbst uns keinen Hinweis in die eine oder andere Richtung gibt. Äußere Gründe sprechen aber dafür, daß sie als eine ernstge-

---

Philosophy 5, 27 Westerink; Scholien zu Platons Timaios 20a (S. 279 Greene); Suda s.v. Timaios.

Nicht auf die vorliegende Schrift beziehen sich: Clemens Alex. Strom. 5, 115, 4 S. 404, 7 St.-Fr. (daraus Eusebius P.E. 13, 13, 42 und Theodoret, Graec. affect. cur. 2, 108) und Stob. I, 16, 14 W. Beide Zitate stammen wohl aus einer Schrift des Astrologen Timaios (RE s.v. Timaios 9, Bd. VIA 1, 1936, 1228), den Plinius *mathematicus* nennt und der später irrtümlich mit dem Lokrer Timaios geglichen worden zu sein scheint. Die bei Suda s.v. Timaios und in den Scholien zu Platons Timaios 20a (S. 279 Greene) genannten 'Mathematika' werden mit dieser Schrift identisch sein. Stob. I, 364, 24 ff W, Hierocles in Carmen Aureum I, 444a Mullach (cf. zu 217, 25 f) und Procl. in Tim. II, 61, 1; III, 141, 22 haben keinen Bezug zu TL.

[1]) Gualterus Anton, Quaestiones de origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur particula prima, Diss. Berlin 1851; W. Anton, Quaestio „de origine libelli Timaeo Locro tributi" continuata, Jahresbericht des königlichen Gymnasiums zu Essen, Nr. 4, 1869; J. R. W. Anton, De origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur, Teil I Erfurt 1883; Teil II Naumburg 1891. In das letztgenannte umfangreiche Werk sind die beiden Vorarbeiten bis in den Wortlaut hinein eingearbeitet. Anton scheint im Ps. Timaios Lokros seine Lebensaufgabe gesehen zu haben. Von seiner Dissertation bis zu seinem Tode hat er sich mit der Schrift auseinandergesetzt. Er bringt ein immenses Material bei und macht viele gute Beobachtungen. Die vorliegende Arbeit verdankt ihm sehr viel, auch dort, wo sie den Vorgänger nicht eigens zitiert.

meinte Fälschung zu betrachten ist. Denn seit dem 3. Jh. v. Chr. läßt sich die Tendenz nachweisen, den platonischen Timaios als das Plagiat einer pythagoreischen Vorlage hinzustellen [1]). In dieser Tradition wird auch der TL stehen.

Die Plagiatvorwürfe gegen Platons Timaios sind uns in zwei Versionen erhalten:

1. Platon kaufte ein Buch des Philolaos und verfertigte danach seinen Timaios (Hermippos bei Diog. L. VIII, 85; cf. Burkert 210);

2. Platon kaufte für viel Geld ein kleines (pythagoreisches) Buch und schrieb danach seinen Timaios (Timon fr. 54 = VS 44 A 8 = S. 148, 3 ff Thesleff; cf. Burkert 210 f) [2]).

Es ist klar, daß eine auf den Namen des Lokrers Timaios gestellte Fälschung sich nur auf die zweite Version stützen konnte, die keinen Autor des „kleinen Buches" benennt. Angeregt von dieser Version wird der Fälscher — wann immer er lebte [3]) — die vorliegende Schrift verfaßt haben. Der Schritt vom anonymen pythagoreischen Buch zum Buch des Timaios aus Lokroi war wahrhaftig naheliegend. Denn die in sich geschlossene, nur einmal durch eine Antwort des Sokrates (29 d) unterbrochene Rede des Timaios ließ sich leicht aus dem Kontext herauslösen und zu einer selbständigen Schrift verarbeiten [4]).

---

[1]) Schon zu Theophrasts Zeiten hat man ernsthaft angenommen, Platon habe im Timaios pythagoreisches Material verwertet, wie aus einer auf Theophrasts Φυσικῶν δόξαι zurückgehenden Bemerkung des Aetius (II, 6, 5) hervorgeht; vgl. dazu P. Moraux, RE s.v. Quinta essentia, Bd. XXIV, 1 (1963) Sp. 1176 und 1179 f. „Daß offenbar bereits Speusipp und Xenokrates die Lehren des Timaios als pythagoreische Weisheit auffaßten", sucht Burkert 75; 48 ff; 57 f; 62 f zu beweisen.

[2]) Eine weitere Version, die besagt, daß Platon drei pythagoreische Bücher kaufte, die Philolaos veröffentlicht hatte (Diog. L. III, 9; VIII, 15. 84; Burkert 208 ff), erhebt weder einen ausgesprochenen Vorwurf des Plagiats noch erwähnt sie den Timaios. Sie ist also für unsere Zwecke uninteressant. Zu weiteren Plagiatvorwürfen vgl. Burkert 211.

[3]) Die zweite Version finden wir zuerst bei Timon von Phleius (ca. 320-230 v. Chr.), aber sie ist möglicherweise älter (Burkert 211).

[4]) Der Lokrer Timaios wird bei Platon nie als Pythagoreer bezeichnet, aber in der Antike hat man ihn wohl mit Recht für einen Pythagoreer gehalten (so Cic. fin. V, 87; Suda s.v. Timaios Lokros; Schol. zu Platons Tim. 20a S. 279 Greene; Jamblich, In Nicom. Intr. S. 105, 10 f; 118, 24 ff Pist.; Procl. in Tim. I, 5, 8 u.ö.; Calcidius 6 S. 59 f; 50 S. 99). Die Gestalt selbst wird eine Erfindung Platons sein (cf. Taylor 17 ff; Cornford 2 f; Burkert 75).

## TL und Tim. 27 d — Ende

Der TL stimmt, wie gesagt, in Inhalt und Aufbau mit der Rede des platonischen Timaios sehr weitgehend überein (vgl. Harders Übersicht: 1205-1220). Durch diese Übereinstimmung ist die Vollständigkeit des Werkes gesichert [1]. Größere Lücken sind nicht festzustellen.

## TL eine Lehrschrift

Das Auffallendste gegenüber dem platonischen Timaios ist der Satztitel Τίμαιος ὁ Λοκρὸς τάδε ἔφα. Durch diesen soll der folgende Traktat in die Reihe alter Lehrschriften eingereiht werden (cf. den Kommentar z.St.). Dem entspricht die dogmatisch-selbstbewußte Form der Darstellung, wie sie die Vorsokratiker lieben, wie sie aber auch die hellenistischen Philosophen bevorzugen. Nicht der um ein Problem ringende Philosoph (vgl. Tim. 27 c 1 ff; 28 c 3 ff; 29 c 4 ff u.ö.) soll vorgestellt werden, sondern die Lehre eines philosophischen Weisen, den sogar Platon achtete und ehrte. Dem Lehrschriftcharakter entspricht es, wenn das bei Platon breit Ausgeführte bei TL stark gekürzt wird (Platon hatte ja ein „kleines Buch" bei der Fertigstellung seines Timaios benutzt). Den ca. 65 Stephanusseiten der Rede des Timaios entsprechen knapp 13 Stephanusseiten des TL, das ist gerade ein Fünftel.

## Streichungen

Eine notwendige Folge dieser Kürzungen sind Auslassungen und Streichungen. Sie lassen sich folgendermaßen unterteilen [2]:

1. Streichung des Dialogisch-Dramatischen;
2. Streichung des Methodologischen;
3. Streichung von Begründungen;
4. Streichung von Einzelheiten.

1. Gegenüber Platons Timaios fehlt bei TL der ganze dialogische erste Teil (17 a-27 b). Es fehlen die Dialogpersonen Timaios, Sokrates, Kritias und Hermokrates, es fehlen die Hinweise auf die anderen Dialoge der Trilogie, auf den Atlantismythos sowie auf das voraufgegangene Gespräch des Sokrates. Ferner fehlen die zur

[1] Gegen Taylor 37 und 119, der TL ein Fragment nennt, wendet sich zu Recht Harder 1206; für die Vollständigkeit des Werkes sprechen sich auch W. Burkert, Philol. 105, 1961, S. 16 und Thesleff 23 aus.

[2] Vgl. Harder 1219 f.

Rede des Timaios überleitenden und sie einführenden Worte. Auch nicht eine Andeutung dieses ersten Teiles des Timaios läßt sich bei TL mit Sicherheit nachweisen. In gleicher Weise fehlt auch der Ausklang der Rede des Timaios im Kritias (106 a/b), in dem er zu dem in seiner Rede "gewordenen Gott" betet und den Logos an Kritias weitergibt.

Weiterhin fehlen die Anrufungen der Götter (27 c f; 48 d), die Erwähnungen des Festes, an dem der Dialog stattfand (21 a; 26 e), die Betonung der Rücksichtnahme auf die Zuhörer (27 d: „Wie ihr es wohl am leichtesten faßt"; 53 b 7 ff). Kein Wort über die Schwierigkeit der Darstellung (28 c 3 ff; 48 c 2 ff; 68 d 2 ff) und die Unangemessenheit unserer Sprache für ein solches Thema (37 e 3 ff). Ebenso fehlen bei TL Hinweise auf Probleme, die weiterer Diskussion bedürfen. Entweder läßt er sie einfach weg (wie das Problem der logischen und ontologischen Bedeutung von εἶναι (38 b) und die Frage nach der Möglichkeit einer Rückführung der Elementardreiecke auf noch einfachere Prinzipien (53 d 6 f)) oder er stellt die im Timaios gegebene Lösung als ohne weiteres evident und selbstverständlich hin (wie in der Frage nach der Möglichkeit von νοητὰ εἴδη (Tim. 51 b 7 ff-TL §§ 2 ff; § 32), nach der Einheit und Einzigkeit des Kosmos (Tim. 31 d 2 ff; 55 c 7 ff-TL § 8) u.a.).

Es fehlen ferner bei TL die Berichtigungen, Neufassungen und Präzisionen früherer Aussagen [1]).

Des weiteren vermissen wir den ganzen szenischen Apparat zum kosmischen Schauspiel [2]) des platonischen Timaios. Die Hauptfigur auf der Weltbühne, der Demiurg, bleibt noch farbloser als in Platons Dialog, die Gestirnsgötter werden durch den abstrakten Begriff der φύσις ἀλλοιωτικά (§ 44) ersetzt [3]). Keine Rede

[1]) Tim. 54 b 2 ff / 49 b 7 ff; 57 d 7 ff / 52 d ff; 56 c ff; cf. Taylor 396 ff; 67 c ff (Farbenlehre) ist Ergänzung zu 45 b ff; cf. Cornford 276; 42 b 2 ff und 76 d 8 f wird 90 e ff ausführlich wiederaufgenommen; 70 d ff fehlt in der Behandlung des dritten Seelenteiles die Erklärung der geschlechtlichen Lust; sie wird 90 e ff nachgetragen (Cornford 291 ff); im Gegensatz zu allen früheren Äußerungen wird 66 d ff plötzlich ohne jede weitere Erklärung ein Zwischenstadium zwischen den Übergängen von Isotop zu Isotop angenommen (cf. Cornford 273 f).

[2]) Als „a cosmic drama" beurteilt Claghorn 100, als „a poem" Cornford 31 (ähnlich Shorey, A. J. Ph. 23, 1928, 343) den Timaios. Tatsächlich sieht Platon in der Trilogie eine Art Dichteragon: Kritias 108 b 3 ff; cf. schon Calcidius 138 S. 178, 9 f; Menander περὶ ἐπιδεικτικῆς S. 337 Sp. (cf. Zeller II, 1 S. 440, 2).

[3]) Dazu paßt es, wenn weder die Sterne noch das Paradigma noch der

des Demiurgen an seine Gehilfen, die Gestirnsgottheiten (41 a 7 ff), kein Einsetzen der Seelen auf die Gestirne „wie auf ein Gefährt" (41 e), kein Zeigen der εἱμαρμένοι νόμοι (41 e), keine Aussaat der Seelen in die „Werkzeuge der Zeit" (ebd. und 42 d), kein „szenischer Abgang" des Hauptakteurs nach seiner Rede an die Gestirnsgottheiten und der Schaffung des oberen Seelenteiles (42 e 5 f [1])). Mit der Aufgabe des szenischen Apparates hängt wohl auch die Streichung der Modelle [2]) zusammen. Es fehlen die Fischreuse (78 b ff), der Mischkrug (41 d), der Worfelkorb (52 e f) u.a. Die beibehaltenen Modelle sind mathematischer Art (Kugel, stereometrische Figuren) oder stereotype Schulbegriffe wie τιθήνη, ἐκμαγεῖον u.a.

Mit der lebendigen Rede sind ferner die vielen Vergleiche gefallen, besonders die politischer und technischer Natur [3]), sowie der an manchen Stellen durchscheinende Unernst der Aussage in Witz, Ironie und Wortspiel [4]). Bei TL gibt es keine Distanz zum Thema; alles ist sachlich ernst.

---

Kosmos als „Lebewesen" bezeichnet werden. Hier bedient sich TL der eingefahrenen Fachsprache.

[1]) Da der Gott, genau genommen, nicht wegtreten kann, sagt Platon „er verweilte in seinem gewohnten Wesen", aber faktisch ist er abgetreten.

[2]) Unter einem Modell verstehe ich eine (vergleichende) Hilfsvorstellung zur Erklärung physikalischer und physiologischer Vorgänge. So ist das Bohrsche Atommodell ebensogut ein Modell wie die platonischen Elementarkörper, aber auch die Fischreuse. Zum Modelldenken bei Platon vgl. Friedländer I, 283 ff; S. Sambursky, Das physikalische Weltbild der Antike, Zürich 1965, S. 442; W. Schadewaldt, Das Weltmodell der Griechen, in: Hellas und Hesperien, 1960, S. 426 ff.

[3]) Technische Vergleiche: 50 a 5 ff; 69 a 6 ff; 74 c 6; 77 c 6 ff; 78 b 2 ff; 81 b 6; 85 e 6 f u.a. Politische Vergleiche: 69 d 6 ff; 85 e 10 f.

[4]) Ironie und Witz:

| | |
|---|---|
| 37 b 7 ff | J. Wright, A Medical Essay on the Timaeus, Ann. Med. Hist. VII (1925) S. 117 |
| 40 d 6 ff | Taylor 245; Cornford 139; Gauss III, 2 S. 185; Claghorn 114 |
| 44 d ff | Taylor 275 f |
| 71 a ff | Wilamowitz 486; Taylor 506 |
| 73 a 3 ff | Taylor 517 |
| 76 d 7 ff | Wilamowitz 483 |
| 90 b 4 ff | Taylor 632 |

Wortspiele:

| | |
|---|---|
| 49 e 2 ff | Taylor 317 |
| 55 d 1 | Sachs 193 |
| 85 b 1 f | Taylor 602 |
| 88 d 6 | Taylor 625 |

Wie jeder gute Dichter und Redner schafft der platonische Timaios sich durch diesen Unernst in seiner im ganzen ernstgemeinten Darstellung Distanz zum Thema. Timaios und seine Zuhörer betrachten die Welt-

2. Auffallend ist ferner, daß dem ersten Teil der Rede des Timaios (27 d-29 d) mit seinen Fragen nach Methode und Prinzipien einer physikalischen Untersuchung im TL nichts entspricht [1]). Damit entfallen die Formulierung des Kausalitätsprinzips (28 a 4 ff), die Frage nach der Kontingenz oder Ewigkeit der Welt (28 b 4 ff), die Frage nach der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis aus den Werken des Schöpfers (28 c 2 ff), die Untersuchung über die συγγένεια λόγων καὶ πραγμάτων (29 b 4 ff) und die Lehre vom εἰκὼς λόγος als notwendiger Einschränkung aller physikalischen Untersuchungen (29 c 1 ff) [2]). Ebensowenig findet sich bei TL eine Spur der methodologischen Überlegung über die Reihenfolge der Behandlung der Qualitäten, ob man sie zuerst vom Standpunkt der subjektiven Empfindung oder als objektive Eigenschaften der Körper betrachten soll (61 c f).

3. Wie bei einem dogmatischen Traktat nicht anders zu erwarten, fehlt bei TL eine Reihe von Begründungen, die bei Platon ausführlich gegeben werden, so für die Einzigkeit der Welt (31 a f; 55 c f), für den Kreislauf der Elemente (49 b ff; 54 b 2 ff), für die Annahme einer Chora (48 e ff), für die Annahme von νοητὰ εἴδη (51 b ff), für die Unterscheidung von Ursachen und Mitursachen (46 c ff). Man vermißt die Angabe des Grundes, weshalb gerade die genannten beiden Elementardreiecke Urbestandteile der Elemente sein sollen (54 a) und weshalb die Materie vor der Schöpfung in Bewegung ist (57 d 7 ff). Bei näherem Hinsehen würde sich die Liste gewiß erweitern lassen.

4. Ebenso zahlreich sind die ausgelassenen Einzelheiten [3]):

| | |
|---|---|
| 36 b ff | das Himmelsdiagramm (Spaltung der Seele in Form eines X und Schaffung der Ekliptik); |
| 38 c ff | die Schaffung der Gestirnsgötter; |
| 39 d | das große Weltjahr; |

schöpfung von einer sogar übergöttlichen Warte her. Sie stehen — zumindest zeitweise — über den Geschehnissen, als ob sie von ihnen nicht berührt würden.

[1]) Manche der im Timaios 27d-29d grundsätzlich erörterten Fragen werden im TL dort, wo es nötig ist, nachgetragen bzw. angedeutet.

[2]) 27mal wird im platonischen Timaios auf diese notwendige Einschränkung hingewiesen. Zum εἰκὼς λόγος vgl. B. Witte, Archiv f. Gesch. d. Phil. 46 (1964) S. 1 ff.

[3]) Die vorher (1.-3.) angegebenen Stellen werden in der Tabelle nicht berücksichtigt. Die Tabelle erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

| | |
|---|---|
| 39 e f | die Erwähnung der vier Arten von Lebewesen und deren Seinsbereichen; |
| 40 d ff | die Schaffung der übrigen Götter; |
| 41 d | die Erwähnung der Bestandteile zweiten und dritten Grades bei der Mischung der Einzelseele; |
| 42 d | die Betonung der Unschuld des Demiurgen am Schlechten in der Welt; |
| 43 a ff | die Kindheit des Menschen; |
| 44 d ff | die Schaffung von Kopf und Augen; |
| 45 d ff | die Erklärung des Schlafens und Träumens; |
| 46 a ff | die Erklärung der Spiegeleffekte; |
| 56 c ff | die Darlegung der Verbindungsmöglichkeiten der Elemente und ihrer gegenseitigen Auflösbarkeit; |
| 71 d ff | die Erklärung der Mantik; |
| 76 a ff | die Erklärung für Haut, Haare, Nägel; |
| 76 d | das Tier als Degeneration des Menschen (cf. 90 e ff); |
| 76 e ff | der Zweck der Entstehung der Pflanzen; |
| 82 b ff | die Schilderung der Gesundheit; |
| 83 a ff | die Entstehung der Arten von Galle; |
| 83 c ff | die Unterscheidung von φλέγματα; |
| 85 b | die Erklärung der „heiligen Krankheit"; |
| 90 e ff | die Entstehung der Frauen, der Geschlechtsteile, der Tiere. |

In der überwiegenden Zahl sind die ausgelassenen Teile für das Hauptanliegen des TL, einen Abriß „über die Natur des Kosmos und der Seele" zu geben, nicht unbedingt erforderlich. Denn sie betreffen meist Angaben, die für das rein Sachlich-Inhaltliche nicht so wichtig sind (Begründungen; Methodenfragen; Dialogisch-Dramatisches), oder Fragen, die im Timaios am Rande erörtert werden und ohne weiteres wegfallen können (Einzelheiten).

## Raffungen und Zusammenfassungen

Neben den Auslassungen stehen die Raffungen und Zusammenfassungen des TL gegenüber Platons Timaios. Der zweifache Ansatz des platonischen Dialoges (1. Entstehung der Welt unter dem Aspekt des Nus: 27 d-47 e; 2. Entstehung der Welt unter dem Aspekt der Ananke: 47 e-68 d) ist bei TL in eins zusammengefaßt (§§ 1-42; Anton 37). Damit fallen zugleich die Rückgänge zum Anfang (ἐπ' ἀρχήν: 48 d 1 ff; 69 a 8 ff) weg. Die über den Dialog verstreute Prinzipienlehre wird §§ 1-6 knapp zusammengefaßt

und an den Anfang der Schrift gestellt. Auch fast alle Einzelheiten finden sich bei TL in gekürzter Form, an einigen Stellen bis zur Unverständlichkeit gekürzt.

## Erweiterungen und Änderungen

Aber TL hat nicht nur gekürzt; in nicht wenigen Fällen hat er seinen Traktat auch durch neue Gedanken erweitert. Er bringt Begründungen vor, die wir bei Platon vermissen, so für die Aussage, daß die Erde das „älteste Element" sei (§ 31) [1], für die Selbstbewegung der Seele (§ 18). Er erklärt richtig, weshalb der Dodekaeder dem All zugeteilt wurde (§ 35), und einiges andere mehr.

Von den einzelnen Erweiterungen seien nur die wichtigsten genannt: die genauen Angaben über die Teilung der Weltseele (§§ 21 ff), die Ausführungen über Morgen- und Abendstern, über Früh- und Spätaufgänge und die Erscheinungen bei den Planeten (§§ 27 f) [2]) sowie die Erweiterungen der Darlegungen zur Ethik (§§ 71 ff) [2]. Ein Teil dieser Erweiterungen ist aus anderen platonischen Dialogen genommen (Besonders Staat, Nomoi und Epinomis scheint der Autor oder sein Gewährsmann gut zu kennen [3]), ein anderer Teil weist sich als nachplatonischen Ursprungs aus.

Eine Reihe von Fakten hat TL gegenüber seiner Vorlage geändert. Er trägt den Errungenschaften der Ethik, der Medizin, der Astronomie u.a. Rechnung [4]. Zudem bedient er sich der Fachausdrücke, die die hellenistischen Schulen entwickelt hatten, ganz unauffällig modernisiert er seine Vorlage.

So ist der TL eine in manchen Punkten erweiterte, an mehreren

---

[1]) Hier ändert TL die platonische Vorlage: Ist bei Platon die Erde älteste Gottheit, so ist sie bei TL ältestes Element. Für diese Lehre vermochte TL eine Begründung beizubringen (§ 31).

[2]) Zu beiden Themenkreisen bemerkt Platon (Tim. 38 d 6 ff; 87 b 8 f; 89 d 7 ff; cf. 40 c 3 ff), daß eine genaue Behandlung den Rahmen des Dialoges sprengen würde. Sie könnten nur in einer eigenen Behandlung (Nomoi! Epinomis?) zur Darstellung gebracht werden.

[3]) TL folgt hier der Methode der Mittelplatoniker, Platon durch Platon zu erklären (cf. Dörrie, Mittelplatonismus 194 f; 239), wobei man besonders die mittleren und späten Dialoge bevorzugte (J. H. Waszink, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, Fondation Hardt, Entretiens III (Vandoeuvres-Genève 1955) S. 148).

[4]) So sind seine Äußerungen über den Lauf der Planeten (§§ 27 ff) klarer als bei Platon ebenso wie seine Ausführungen zu den fünf platonischen Körpern (§§ 33 ff) und zur Lehre von der Analogie des Kosmos (§§ 39 ff; Anton 628 f). In der Medizin faßt er gut zusammen, und in der Ethik erweitert er das bei Platon Angelegte erheblich durch Lehren der Nomoi, des Staates und des Poseidonios.

Stellen modernisierte, im ganzen aber stark gekürzte Inhaltsangabe des platonischen Timaios, eine Art Epitome [1]), die ihr Autor nicht ohne Geschick [2]) zusammengestellt hat.

## Das Ethos der Schrift

Versucht man eine Gesamtcharakteristik des Ethos des TL zu geben, so wie er sich vom platonischen Timaios abhebt, so fällt zunächst die Nüchternheit des gesamten Werkes gegenüber dem Enthusiasmus des platonischen Timaios auf. Der hymnische Charakter der Sprache des Timaios (cf. 47 b 4: ὑμνοῖμεν) ist einer wissenschaftlichen Fachsprache gewichen. Der Mythos ist soweit zurückgedrängt, daß man versucht ist, von einer Entmythisierung zu sprechen. Die Götter sind verschwunden und durch philosophische Prinzipien ersetzt worden, die man Götter „nennt" (§ 1); anstelle der Gestirnsgottheiten tritt die unpersönliche „verändernde Natur" (§ 44); die Erde, bei Platon „älteste der Götter" (40 c), wird zum ältesten Element (§ 31). Die Mythen werden zu heilsamen Erziehungsmitteln degradiert, denen jede Wahrheit abgeht (§§ 84 f). Alles Außerrationale wird als ungenügende Erklärung stillschweigend weggelassen, hinweginterpretiert oder durch rationale Größen ersetzt. Das lebendige, farbenfrohe Spiel der Erzählung des Timaios wird auf ein rationales System reduziert. Mit dem Mythischen fällt die religiöse Scheu. Gott ist nicht mehr der Ferne, schwer Auffindbare (Tim. 28 c), sondern er wird durch den Nus unmittelbar geschaut (§ 24). Der Unterschied zwischen Gott und Mensch (cf. Tim. 51 e 5 f; 53 d 6 f; 68 d 2 ff) verwischt

---

[1]) Epitomai zu Platons Werken sind uns in reicher Zahl bezeugt: Schon Aristoteles verfertigte sich eine Timaiosepitome (Diog. L. V, 25; Simpl. in de caelo 379, 15 ff H); Galens Kompendium ist eine solche Epitome des Timaios; ähnliche Epitomai Galens von anderen platonischen Werken sind uns nur in Bruchstücken erhalten. Witt 77/79 nimmt an, daß Albin Kap. 12-22 auf eine Timaiosepitome zurückgeht. Poseidonios verfertigte sich eine Epitome zur Erziehungslehre Platons (Galen, Plac. 445 M). Von einer Epitome des Theophrast zur platonischen Politeia berichtet Diog. L.V, 43. Zur Herstellung von Epitomai vgl. O. Gigon, Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros, Fondation Hardt, Entretiens III (Vandoeuvres-Genève 1955) S. 45 f.

Dennoch ist TL keine Timaiosepitome im eigentlichen Sinne; dazu sind seine Abänderungen gegenüber Platon, besonders seine Erweiterungen zu umfangreich. S.u.S. 24 f.

[2]) Anton 600: „Nec tamen hoc possum negare, non sane ineptam, ut summarii, esse structuram"; ähnlich 637; Susemihl, Timaios 928: „Als Auszug aus dem letzteren (sc. dem platonischen Timaios) betrachtet, legt die kleine Schrift ein unverkennbares Geschick an den Tag. . ."; cf. Harder 1220.

sich; denn des Menschen Seele ist in allen Stücken der Weltseele gleich, d.h. sie ist selbst eine Gottheit (§ 43). Die Frage nach dem Bösen im Menschen löst sich leicht durch den Hinweis auf die Beeinflussung der Seele durch den Körperzustand (§§ 72; 74; 77). Wer einen schlechten Körper erhalten hat, dem war halt das Schicksal nicht günstig gestimmt (§ 45).

Weil die Seele in allen Stücken der Kosmosseele gleicht, hat sie es auch nicht nötig, zum Kosmosgott aufzuschauen, um ihre eigenen Umläufe nach der Weltseele auszurichten (Tim. 47 a ff; 90 c 7 ff). Die Kosmosschau ist vielmehr zum Erwerb der ἐπιστήμη da (§ 50).

Die ganze Schrift durchzieht eine große Wissenschaftsfreudigkeit, ein unbegrenztes Vertrauen in die eigene Deutung des Seins und Sinnes des Lebens. Kein Problem bleibt offen. Der göttliche Mensch hat grundsätzlich die Möglichkeit der Einsicht in die Gründe des Seins und des Lebens.

Streift man die dorisch-antikisierende Oberfläche ab, so bleibt ein Gedankengerüst, das — auf dem Hintergrund einer Timaios-interpretation — in Religion und Wissenschaft die aufgeklärte Haltung des Hellenismus widerspiegelt.

## Die Sprache des TL

### *a) Der Dialekt*

Der TL ist in dorischem Dialekt geschrieben, weil Timaios aus dem unteritalischen Lokroi stammte, wo man dorisch sprach.

Der dorische Dialekt galt als der altertümlichste (Ps. Metrodoros S. 121, 16 ff Thesleff; Jamblich V.P. 242 f; cf. 157), in dorischer Sprache sollen die alten pythagoreischen Schriften verfaßt gewesen sein [1]), die untergegangen seien, weil man diesen alten Dialekt nicht mehr verstand (Ps. Metrodors a.O.; Porphyrios, V.P. 53) [2]). Dorisch schrieb Archytas, der letzte große Pythagoreer, und dorisch war die obligatorische Sprache fast aller Pseudo-pythagorica.

---

[1]) Schon Timaios von Tauromenion scheint vorauszusetzen, daß Pythagoras sich des dorischen Dialektes bediente; cf. Burkert, Gnomon 34, 1962, S. 766.

[2]) Nach Ansicht der modernen Forschung setzt die dorische Prosaliteratur mit Archytas (Thesleff 92 ff) oder etwa eine Generation vor diesem ein; schon der Arzt Akron von Akragas (um 430 v. Chr.) soll „in dorischem Dialekt" (Suda s.v. Akron) geschrieben haben (Burkert 207; dazu Thesleff, Texts 1).

Auch bei TL ist der Dialekt nur als Archaismus und notwendiger Bestandteil einer pythagoreischen Schrift zu werten, die den Anspruch erhebt authentisch zu sein.

Das Dorisch des TL ist fast immer sehr negativ beurteilt worden [1]. Es ist gar kein reines Dorisch, sondern ein Gemisch aus verschiedenen dorischen Dialekten und Koine mit ionischen und äolischen Einsprengseln. Die einzelnen Dialektformen sind sehr schwankend, selten wird eine Form konsequent durchgehalten [2]. Das mag zum Teil an der Überlieferung liegen, aber alle Inkonsequenz und Inkonstanz ist unmöglich der Überlieferung aufzubürden. Obschon der Dialekt in den Hss sicher nicht immer zuverlässig ist, bleibt uns doch nur die Möglichkeit, die Dialektform dort zu berücksichtigen, wo sie in der Überlieferung bezeugt ist (Bei Varianten in gleichwertigen Hss wird die Dialektform vorgezogen, sonst entscheidet die Autorität der Haupthandschrift).

Die Dialektformen des TL lassen sich wie folgt kurz gliedern [3]:

## Die Dorismen

### I. Die Vokale

1. α statt ionischem η (= urgriechisches ᾱ):
   a) In der Wurzel: κᾶρες (221, 14, neben κῆρες: 207, 19). Zu den wechselnden Formen ἁμι- und ἡμι- vgl. Thumb-Kieckers § 166, 1.
   Als Hyperdorismen sind zu werten: τιθάνα (205, 13); ἀρέμασις (224, 4); ἀρεμέω (208, 8); σκλαρός (224, 13, neben σκληρός: 219, 12); ἀνάλαψις (219, 6).
   b) Im Stammauslaut: ἀγέννατος (205, 10, neben ἀγέννητος 225, 9). Zur Sonderform τετμαμένω (216, 3) vgl. Thumb-Kieckers § 166, 1; B. Forssman, Untersuchungen zur Sprache Pindars, Wiesbaden 1966, S. 158 ff.

[1] „In mühseligem dorischen Dialekt": Susemihl II, 336; Taylor 37: „a conventional Doric"; Harder 1222 spricht von einem „schwachen Versuch zum Dorischschreiben", der TL sei „ein reines Schreibtischprodukt, aber auch als solches noch ziemlich oberflächlich". Thumb-Kieckers § 107 beurteilen den dorischen Dialekt der Pseudepigrapha als ein „künstlich zurechtgemachtes Pseudo-Dorisch". Anders urteilt Thesleff 92 ff.

[2] Die übrigen Pseudopythagorica sind ebenso unbeständig im Gebrauch der Dialektformen wie TL (Thesleff 86 f; Burkert 207). Zum Dialekt der Pseudopythagorica vgl. die alte Behandlung durch Matthaei, ferner Thesleff 77 ff und dazu Burkert, Gnomon 34, 1962, 766 ff.

[3] Das Zahlenkapitel bleibt bei dieser Übersicht unberücksichtigt, weil es nicht zum ursprünglichen Text gehört.

Hyperdorismen: νοατός (205, 11, neben νοητός: 207, 10); ἀκίνατος (206, 2); κίνασις (208, 5); ἐπιθυματικόν (218, 10); αἴσθασις (219, 9); εὐαισθασία (223, 11); φρόνασις (223, 11); ἀκοινώνατος (216, 11).

c) In der Endung: Hier hat TL durchgehend die dorische Endung auf α, und zwar sowohl in der a-Deklination als auch in der konsonantischen Deklination (statt -της; z.B. μεσότας: 217, 7).

2. ω statt attischem ου
ὤν (213, 19); μωσικά (224, 1); ὠρανός (206, 11); ὦρος (215, 7[1])).

## II. Die Diphthonge

1. αἰ statt εἰ (221, 12).
2. η statt ει[2]): ἀληπτικά (223, 19); χέρηον (218, 7); auch Kontraktions-ει (aus ε + ε(ι) wird bei TL mit η wiedergegeben: ὁρῆ statt ὁρεῖ: 213, 20[3])); ἐποίη (statt ἐποίει: 207, 4; 209, 3[4]); cf. die Infinitive auf -ῆν und -ῆσθαι.

## III. Die Kontraktionen

1. ε + α bleiben unkontrahiert:
   a) ὁμογενέα (208, 6); εὐώδεα (220, 2);
   b) μέρεα (213, 22); πάθεα (219, 9);
   c) ὄστεα (218, 14).
2. ε + ε bleiben unkontrahiert:
   a) in der Konjugation[5]): κρατέεται (207, 21); κινέεσθαι (224, 5,

---

[1]) Das Wort ist in dieser Form sonst nicht bekannt; Pindar hat οὖρος (Isth. VIII, 55).

[2]) η statt ει findet sich im Dialekt von Rhodos und Karpathos (ἦπε statt εἶπε: Thumb-Kieckers § 153, 3); μῆον statt μεῖον findet sich bei Epicharm (bei Athenaios VII 321a; Delatte 69); auf einer dorisierend-archaisierenden Inschrift aus Byzanz (1. Jh. n. Chr.) finden sich Worte wie πλήονας statt πλείονας, ἐπιτάδηον statt ἐπιτήδειον (Thumb 31); χέρηον ist wohl nach homerischen Formen (χέρηϊ, χέρηες) gebildet; mit i-subscr. findet sich die Form häufig in den Pseudepigrapha, ohne i-subscr. bei Ps. Metopos S. 119, 14 Thesleff.

[3]) Im Megarischen findet sich die Form τιμῆ als dritte Person Sing. (Bechtel II, 172); ὁρῆ findet sich als dritte Person Sing. bei Ps. Aristombrotos S. 53, 27 Thesleff. ὅρη (die lesbische Form mit Psilose) haben die Hss zu Theokrit 30, 22 (cf. Bechtel I, 83; Thumb-Scherer § 256, 16 a).

[4]) So im Dialekt von Rhodos (Thumb-Kieckers § 153, 5b; Bechtel II, 624), von Thera und Anaphe (Bechtel II, 524 f) und von Tarent (Thumb-Kieckers § 103, 4; Bechtel II, 390).

[5]) Gegen gemeindorische Gewohnheit (Delatte 70), aber häufig in den Pseudopythagorica.

neben νοῆσθαι: 205, 13); eine Ausnahme bildet das Futur (s.u. VII, 3);

b) in der Deklination: ὁμογενέες (217, 22).

3. ε + ο bleiben unkontrahiert:

a) in der Konjugation: κινεόμενα (213, 26); eine Ausnahme bildet das dorische Futur (s.u. VII, 3);

b) in der Deklination: γένεος (216, 11).

4. ε + ο werden zu ευ: ποιεύμενοι (214, 14).

5. ο schwindet nach ε: ποιέντι (222, 18 [1])).

6. ε + ο werden zu ω: διαιρωμένω (220, 25 [2])).

7. ε + ο bleiben unkontrahiert:

a) in der Konjugation: ἀφαιρέων (209, 3);

b) in der Deklination: ἀπλανέων (214, 11); ἐθέων (224, 2); ὀστέων (221, 22).

8. ο + ε werden zu ω: χυλῶται (219, 23 [3])).

9. ο + ο bleiben unkontrahiert: νόος (205, 5).

10. ο + ῳ bleiben unkontrahiert: νόῳ (206, 8).

## IV. Apokope

καττάς (205, 6); καττάυτά (217, 16); ποττό (208, 2); ποττάνθρώπεια (224, 11).

## V. Psilose

ἅλιος (218, 3, neben ἅλιος: 214, 2); ἀέλιος (214, 3[4])); ἀμέ (222, 14; cf. VIII, 2).

## VI. Die Deklinationen

1. Der Genetiv Plural der a-Deklination lautet durchweg auf -ᾶν: ψυχᾶν (223, 17).

---

[1]) Die Form scheint singulär zu sein. Mir ist sie jedenfalls nicht wieder begegnet; cf. jedoch Theokrit 29, 18: τὸν φιλέντα sowie 29, 39: καλέντος (beides metrisch notwendige Konjekturen); im Thessalischen und Arkadischen finden sich ähnliche Formen wie bei Theokrit (Bechtel I, 188; 360; Thumb-Scherer §§ 246, 12; 265, 16).

[2]) Entsprechende Formen finden sich auf Kreta (Buck 37; Thumb-Kieckers § 141, 4; Bechtel II, 684), im messenischen Dialekt (Thumb-Kieckers § 113, 3 a; Bechtel II, 424), in Phasalis (Thumb-Kieckers § 153, 4; Bechtel II, 627) und bei Kallimachos (Thumb-Kieckers § 176); cf. Ps. Archytas S. 28, 18 Thesleff.

[3]) Dieselbe Erscheinung findet sich im Lakonischen (Bechtel II, 310), im Argolischen und im Dialekt von Heraklea (Schwyzer I, 249).

[4]) ἅλιος findet sich bei Pindar, Theokrit und in einigen Inschriften, ἀέλιος bei Pindar, Theokrit, Kallimachos (Hymn. V, 89) und in den Inschrif-

2. Die Endung des Genetiv Singular der Maskulinen auf -α ist -α: Ἑρμᾶ (214, 4 ).
3. Akkusativ Plural und Genetiv Singular der o-Deklination lauten auf -ω und -ως statt auf -ου und -ους: ἀτάκτω (206, 13) [1]; κύκλως (214, 1).
4. Die i-Stämme behalten ihr i in allen Kasus mit Ausnahme des Dativ Singular, der — wie in den anderen Pseudopythagorica (Delatte 74) — als Normalform erscheint. Ausnahmen sind δυνάμεις (205, 6) und δύσεως (214, 18).
5. Der Akkusativ Plural der Adjektive auf -ής endet auf -έας: ἀτρεκέας (214, 15).
6. Einmal findet sich die dorische Form des Dativ Plural auf -εσσι: σχημάτεσσι (219, 20).
7. Der Artikel flektiert wie die Substantive der a- und o-Deklination, also: τῶ, τώς, ἁ, τᾶς, τᾷ, τάν, τᾶν [2]; die Formen des Nominativ Plural sind τοί (214, 13) und ταί (206, 16, neben αἱ: 221, 17).
8. Wie die Substantive der a- und o-Deklination flektieren die Relativpronomina: ὧς, ἅ, ἇς, ἅν; daneben finden sich die Formen τοῖς (statt οἷς: 224, 10) und τόν (statt ὅν: 214, 4). Zu τάπερ vgl. S. 18.

## VII. Die Konjugationen

1. Die Endungen
   a) Die erste Person Plural lautet auf -μες aus: λέγομες (209, 2);
   b) die dritte Person Plural lautet auf -ντι: ποταγορεύοντι (206, 4);
   c) die athematischen Verben enden in der dritten Person Singular auf -τι: ἀποδίδωτι (217, 2);
   d) ἐντί steht sowohl für ἐστίν (215, 9 [3]) wie für εἰσίν (206, 5);
   e) das Perfekt hat z.T. präsentische Endungen: διαιρήκει (208, 19); συνεστάκει (209, 1, neben συνέστηκεν: 207, 16) [4].

---

ten; ἅλιος ist dorisch-attische Mischform (B. Forssman, Untersuchungen zur Sprache Pindars, Wiesbaden 1966, S. 6 ff).

[1]) Daneben findet sich zehnmal die Form auf -ου, z.B. 216, 8; 218, 6.

[2]) Neben τοῦ und τῶν (statt τᾶν: 214, 20; 218, 17—218, 4. 7).

[3]) So nur noch auf Rhodos, in Pisidien, bei Archimedes, Theokrit und in den Pseudepigrapha (Delatte 81; Bechtel II, 274 f; Thumb-Kieckers § 167, 13).

[4]) So auch im Dialekt von Syrakus, Karpathos, Knidos und bei Theokrit (Thumb-Kieckers § 154, 20; § 175; Bechtel II, 267).

2. Der Infinitiv
   a) Der Infinitiv der thematischen Verben lautet auf -εν: συνάγεν (220, 15, neben διαλύειν: 207, 5);
   b) der Infinitiv der Verba contracta geht auf -ῆν und -ῆσθαι aus: ἀποτελῆν (206, 1); νοῆσθαι (205, 13);
   c) die athematischen Verba bilden den Infinitiv auf -μεν: εἶμεν (205, 5);
   d) der Infinitiv Passiv wird auf -μεν gebildet: ἀπολειφθῆμεν (207, 17);
   e) nach der jetzigen, von Marg konjizierten, Lesart (ἀριθμῆμεν αἰ statt ἀριθμήμεναι) bildet TL 208, 3 den Infinitiv eines Verbum contractum auf -μεν: ἀριθμῆμεν. „Die Heimat dieses Zeichens (sc. -μεν als Infinitivendung) ist die mi-Conjugation . . . Das Suffix überschreitet aber sein Gebiet und dringt in die o-Conjugation ein." (Bechtel I, 289). Daher gibt es im Böotischen die Infinitive ἀδικῖμεν, λειτουργῖμεν, σουλεῖμεν, προστατεῖμεν, im Thessalischen γαοργεῖμεν (ebd. I, 193). καταφαγῆμεν ist eine Konjektur Meinekes zu Epicharm 42, 4 (Hss καταφαγεῖν δ'). Vgl. auch Schwyzer I, 806;
   f) nach Thesleffs Konjektur endet ein Infinitiv eines Verbum contractum auf -έν: εὐδαιμονέν (224, 12).
3. Das Partizipium des Präsens der thematischen Verben wird auf -οισα gebildet: ἔχοισα (213, 27); τονοῖσα (223, 15). Diese ursprünglich äolische Form findet sich bei den dorischschreibenden Dichtern Alkman, Pindar, Bakchylides, Theokrit und Kallimachos, im Dialekt von Thera und Anaphe (Thumb-Kieckers § 147, 8) und in den Pseudopythagorica (cf. Delatte 79 f). Als Partizipium von εἶμεν finden sich bei TL die Formen ἐόν (216, 21) und ἔασσα (216, 1, neben οὖσα: 209, 4).
4. Das Futur zeigt wie meist im Dorischen kontrahierte Formen: φθαρησούμενον (207, 4); δυνασεῖται (219, 8).
5. Die Verben auf ζ haben gutturalen Stammcharakter und daher ξ im Aorist: κατεσκεύαξεν (217, 3, neben κατασκευάσας: 206, 19).
6. Das Augment der auf α- anlautenden Verben ist α: συνᾶψε (218, 15); ohne Augment ist das Perfekt διαιρήκει (208, 19) und das Imperfekt ἀπέργαζεν (218, 1 [1])).

[1]) Zur nachlässigen Augmentbehandlung im Hellenismus vgl. Blass-Debrunner §§ 66 f; 69.

## VIII. Die Pronomina

1. Das Reflexivpronomen lautet αὑταύταν (206, 2, neben αὑτάν: 205, 14); αὕταυτα (222, 3, neben αὑτά: 213, 26 [1]); αὑτός kann reflexiv gebraucht werden: 214, 3 (neben ἑαυτόν: 214, 20).
2. Vom Personalpronomen der ersten Person Plural finden sich die Formen: ἁμές (209, 2); ἁμέων (223, 4 [2]), neben ἡμῶν: ebd.); ἁμῖν (219, 5); ἀμέ (mit Psilose [3]), v.l. ἄμμε: 222, 14. 17).
3. Das dorische Demonstrativpronomen statt ἐκεῖνος lautet τῆνος (207, 12).

## IX. Einzelheiten

1. Dorische Verben: δήλομαι (207, 5); ὀνυμαίνω (205, 7); ποτιχρέομαι (217, 3 [4]).
2. πρᾶτος (209, 3); κάρρων (206, 12); μέζων (215, 18); παντᾶ (statt πάντῃ: 208, 6 [5])); τέττορες (209, 4); τριπλατία (215, 18, neben τριπλασία: 215, 19); ἑξακατίων (Thesleffs Konjektur: 209, 8, neben εἴκοσι: 216, 18); -κα statt -τε: ὄκα (223, 17; Konjektur von Marg); ποκά (207, 4); τόκα (222, 1, neben τότε: 208, 1); κά statt ἄν (217, 7); ποτί statt πρός (207, 10); ἀῶς (Gen. Sing. statt ἠοῦς: 215, 7 [6])).

## Die Ionismen

1. ῥυσμός (208, 1); daneben ῥυθμίζεσθαι (223, 9) [7]).
2. κρέσσων (207, 1) [8]).

---

[1]) Im Tarentinischen und Sizilischen (Thumb-Kieckers §§ 104, 4; 167, 8) finden sich die gleichen Formen mit Endbetonung. Des TL Betonung der Reflexivpronomina ist häufig in den pythagoreischen Pseudepigrapha, z.B. S. 9, 26; 10, 16 Thesleff.

[2]) Die Form findet sich im Lakonischen (Bechtel II, 309; 315; Alkman), im Elischen (ebd. 835), im Böotischen (ders. I, 240), bei Theokrit (VIII, 25) und in den Pseudopythagorica (S. 46, 21; 141, 22 Th.).

[3]) Mit Psilose findet sich das Pronomen im Argolischen (Thumb-Kieckers § 122, 13a), im Dialekt von Syme und Karpathos (ebd. § 154, 7) und im elischen Dialekt (Bechtel II, 835).

[4]) Die Wortform findet sich im Sizilischen (Thumb-Kieckers § 166, 5) und im Kretischen (Bechtel II, 663).

[5]) So bei Ps. Philolaos VS 44 B 11; cf. Buck 95 f; die normale dorische Form ist παντᾷ (Thumb-Kieckers § 83, 1 e).

[6]) Die Form scheint singulär zu sein. Der Genetiv lautet im Dorischen normalerweise ἀϝῶ oder ἀοῦς.

[7]) Matthaei 40; LSJ s.v.

[8]) Die Form findet sich auch bei dorischschreibenden Dichtern, z.B. bei Pindar (Delatte 84), sowie in den übrigen Pseudopythagorica (z.B. S. 10, 19; 20, 13 Thesleff).

3. ὅκως statt ὅπως (217, 8) ist wahrscheinlich eine Analogiebildung nach ὅκα (Delatte 73); die jonische Form hat gewöhnlich Psilose; ohne Psilose findet sie sich bei Hdt. 1, 92, 2, in den Pseudopythagorica bei Ps. Kallikratides S. 106, 22 Thesleff.
4. αἰεί (214, 10 [1])).
5. τάπερ (207, 17, neben ἅπερ: 217, 4 [2])).
6. κενεόν (216, 23 [3])).
7. τουτέων (fem. und neutr.: 214, 20; 205, 7) [4]); τουτέω statt τουτέου (216, 7) ist eine jonisch-dorische Mischform, die singulär zu sein scheint [5]).
8. Die Nichtkontraktion von ε + η in προαγέηται (214, 8) wertet Matthaei 39 als Ionismus.
9. ὁκόσος (217, 18) ist eine jonisch-attische Mischbildung; die jonische Form hat Psilose.

Die Äolismen

1. Cf. zum Partizip (VII, 2).
2. ὁρήμεθα ist eine äolisch-attische Mischform; die äolische Form hat Psilose (208, 1) [6]).

So zeigt sich der TL als ein überaus buntes, uneinheitliches Dialektgebilde, das wohl nur als nicht ganz geglückter Versuch des Autors, seinem Manuskript ein archaisches Aussehen zu geben, verstanden werden kann.

### b) *Sonstige sprachliche Eigenheiten des TL*

Manche der Dialektformen sind gewiß als Poetismen anzusehen, an welchen TL sehr reich ist [7]). Die Poetismen wiederum sind —

[1]) Die Form findet sich ferner bei Pindar und Theokrit sowie in den übrigen Pseudopythagorica (S. 40, 21; 68, 11 Thesleff).

[2]) Die Wortform ist nach Delatte 76 episch und jonisch; sie findet sich auch in den übrigen Pseudepigrapha (S. 83, 7; 114, 4 Thesleff).

[3]) Auch bei Pindar und Theokrit ist die Form zu finden.

[4]) Vgl. dazu Schwyzer I, 114; Thumb-Scherer § 305; ähnliche Formen finden sich in den Pseudepigrapha S. 68, 17; 70, 15 Thesleff.

[5]) Zu τουτέου vgl. R. Kühner-Fr. Blass, Ausführl. Grammatik der griech. Sprache, Bd. I (Hannover 1966) S. 189; τουτέου weist auf späte Entstehungszeit der Schrift (cf. ebd.).

[6]) Cf. Bechtel I, 83; Thumb-Scherer § 256, 16a; B. Forssman, Untersuchungen zur Sprache Pindars, Wiesbaden 1966, S. 59.

[7]) Folgende Worte und Formen des TL werden überwiegend oder ausnahmslos von Dichtern gebraucht: ὁρήμεθα (§ 15); γενέτωρ (§ 24); ἀέλιος § 26); πλάζεσθαι (§ 27); ποθέρπων (§ 29); ὅρφνα (§ 29); ὧρος (§ 31); ἀῶς

z.T. wenigstens — als Archaismen zu erklären. TL wollte sich der gehobenen Sprache der Alten bedienen, um echt zu wirken. Zahlreich sind auch die ἅπαξ εἰρημένα [1]). Aber das Bemühen um archaisches Aussehen bleibt deutlich Oberfläche, unter der das Ursprüngliche stark durchschimmert: Die Wortwahl weist auf den Hellenismus, auf den Hellenismus weisen die Verbalkomposita mit zwei und drei Präpositionen (cf. z.B. ἀντεπεισάγω: 221, 3). Die wissenschaftliche Terminologie ist durchweg die der nachplatonischen Schulen, des Peripatos, der Stoa und der nachplatonischen Akademie.

## Der Stil des TL

Der Stil des TL ist nüchtern, äußerst knapp, oft nur andeutend, im großen und ganzen aber flüssig und klar (Anton 596). Er erinnert in seiner ganzen Art viel stärker an die Lehrschriften des Aristoteles als an die platonischen Dialoge, die Spätdialoge miteingeschlossen.

Seltsam ist der häufige Wechsel von Infinitiven mit Indikativen. Dem Autor kam es wohl zu langweilig vor, den ganzen Traktat vom Satztitel abhängig zu machen, und er lockerte die indirekte Rede durch die direkte auf [2]).

Auffällig sind weiterhin die in die Schrift eingestreuten Ausdrücke wie „sie sagen", „sie nennen" oder „wir nennen". Ein Teil dieser Ausdrücke klingt wie Schuldefinitionen, und zwar sowohl eigene Definitionen als auch von anderen Schulen übernommene: 215, 4: wir nennen die ungewordene Zeit Ewigkeit, aber 219, 14: Unten und Zentrum nennt man (d.h. die allgemeine Schulterminologie) dasselbe [3]). Ein anderer Teil dieser Ausdrücke macht auf unterschiedliche Benennungen aufmerksam, die an der Sache nichts ändern: So kann man das Weltprinzip Nus auch Gott nennen

(§ 31); πρέσβιστος (§ 31); σταδαῖος (§ 34); ἀμοιβαδόν (§ 38); ἐφαμέριος (§ 44); ἀμενηνός (§ 48); κλῄζω (§ 52); κίρναμαι (§ 59); νέρτερος (§ 84); μιαιφόνος (§ 86); παλαμναῖος (§ 87); ἐπόπτης (§ 87); cf. κατὰ μοῖραν (§ 19); χέρηον (§ 44); ἀνάπνοια (§ 61); ἀλκά (§ 76). Über den häufigen Gebrauch poetischer Wörter im Hellenismus vgl. Thumb 217 ff; Debrunner, Grundfragen 69 ff; für die Pseudopythagorica Thesleff 90.

[1]) ἅπαξ εἰρημένα: μεμοίρακται (§ 12); ἐκτυλίσσω (§ 29); ἰδανικός (§ 30); εὑμοιρατέω (§ 55); ἀντικατάγω (§ 62); cf. κἄνπαλιν (§ 15).

[2]) Ein ähnlicher Wechsel von Infinitiven und Indikativen — wenn auch nicht in dem Umfang wie bei TL — findet sich bei Alexander Polyhistor bei Diog. L. VIII, 24 ff = VS 58 B 1a; Eudor bei Simpl. in Phys. 181, 10 ff Diels; Arius Did. bei Stob. II, 116 ff W.

[3]) Als Schuldefinitionen sind wohl auch zu verstehen 205, 12; 219, 3 f; 221, 10 f.

(205, 7), die Hyle Chora nennen (206, 4). Als eine dritte Gruppe schließlich kann man die Ausdrücke zusammenfassen, die landläufige (philosophische) Meinungen wiedergeben: 214, 4: die Menge nennt die Venus Lichtbringer; 219, 9 f: was man (allgemein) Eigenschaften der Körper (Elemente) nennt ...; 220, 11: ... das wird sichtbar genannt; 221, 14 f: eine Todesursache trägt den Namen Krankheit. Hier überall scheint bei TL das Bemühen der hellenistischen Schulen um eine saubere Begrifflichkeit durch. Bei dem babylonischen Wirrwar von Schultermini in Hellenismus mußte jeder Lehrer, und erst recht ein eklektischer, wie der des Verfassers des TL gewesen zu sein scheint, seinen Schülern jeweils angeben, wie er einen Terminus verstanden wissen wollte. In der richtigen Beherrschung der Begriffe lag die Voraussetzung für jedes Philosophieren [1]).

## Die Datierung des TL

Die Datierung des TL ist bis heute ein offenes Problem. Terminus ante quem ist nämlich erst die Erwähnung der Schrift durch Nikomachos (Encheiridion Harm. 11, Mus. Scr. Gr. ed. Jan. S. 260) und den Platoniker Tauros (bei Philop. aet. mundi 6, 8 S. 145 (= 223) Rabe) im 2. Jh. n. Chr. [2]).

Die vorliegende Arbeit hat es sich u.a. zum Ziel gesetzt nachzu-

---

[1]) Anton 604 f meint, der Autor habe durch die genannten (unpersönlichen) Ausdrücke Platons Lehren der ganzen pythagoreischen Schule der Zeit des lokrischen Timaios zuschreiben wollen. Meine persönliche Meinung geht dahin, daß die Ausdrücke aus der Vorlage des Autors (einer Vorlesungsnachschrift, s.u.) in die vorliegende Form einfach übernommen worden sind.

[2]) Anton 31 datiert TL nicht vor dem 1. Jh. n. Chr.; Susemihl, Timaios 944: „frühestens" zu Beginn des 2. Jhs. n. Chr.; Taylor 37 und Cornford 3 setzen die Schrift ins 1. Jh. n. Chr.; Harder (1226), der für TL eine Quelle (Q) und einen Fälscher (F) schied, datierte Q auf das 2.-1. vorchristliche Jahrhundert und F ins 1. Jh. n. Chr.; Thesleff übernahm Harders Scheidung und datierte Q um 300 v. Chr. (S. 62) und F um 200 v. Chr. (S. 102); J. Zürcher, Das Corpus Academicum, Paderborn 1954, S. 157 meint, das Werk könne von Polemon stammen, und datiert die Schrift um 300 v. Chr. Nach G. Boas, Rationalism in Greek Philosophy, Baltimore 1961, S. 419 ist der TL "the work of some Platonizing eclectic of the early Christian period". Anhaltspunkte für eine Datierung in die frühe Kaiserzeit glaubt Bolton, Class. Rev. 13 (1963) 34 f gefunden zu haben. Ryle 174 ff hat in jüngster Zeit unglücklicherweise zu zeigen versucht, daß die Schrift ein Jugendwerk des Aristoteles sei, und datiert sie entsprechend früh, wohingegen Burkert, Gnomon 39 (1967) 555, auf gute Argumente gestützt, TL frühestens in das 2. Jh. v. Chr. setzen will.

weisen, daß der TL als Ganzes nur aus dem Mittelplatonismus [1]) (im Folgenden = MP) heraus verstanden werden kann.

In diese Zeit weist zunächst der Sprachgebrauch, besonders die Wortwahl, wie schon Anton in seiner gründlichen Art nachgewiesen hat. Zu ergänzen wäre, daß nach Thesleffs Ansicht (S. 62) die Form ἀπέργαζεν (218, 1) auf ein spätes Datum deutet (cf. z. St.).

Sachliche Argumente für diese Datierung sind:

a) die Dreiprinzipienlehre, die sich zuerst in der Schule des Antiochos von Askalon bezeugt findet (cf. zu 206, 11 f);

b) die Gegenüberstellung von „Ideenkosmos" und „sichtbarem Kosmos", die wir zuerst bei Philon vorfinden (cf. zu 215, 4 ff);

c) εἰκών, das in der Bedeutung „Vorbild" zuerst bei Philon belegt ist (cf. zu 217, 23 f);

d) die Benennung der Venus als Hera, für die (Arist.) de mundo und Plinius die frühesten Bezeugungen sind (cf. zu 214, 3 f);

e) der Begriff der σύρροια, der auf die Schule des Poseidoniosschülers Athenaios weist (cf. zu 220, 25 f);

f) die Scheidung von χρῶμα und τὸ κεχρωσμένον (σῶμα), die wir nicht vor Lukrez bezeugt finden (cf. zu 220, 11 f).

In dieselbe Zeit weist eine Reihe von direkt oder indirekt benutzten Autoren, von denen sich TL beeinflußt zeigt:

1. Der ethische Teil der Schrift (§§ 71 ff) ist von Poseidonios' Werk „Über die Affekte" beeinflußt. Die übereinstimmenden Punkte vermerkt der Kommentar im einzelnen. Auf Poseidonios weisen ferner die ζωτικαὶ δυνάμιες (cf. zu 219, 10 ff), die ὑπηρεσία des ἐπιθυμητικόν gegenüber dem Logikon (cf. zu 218, 8 f; 224, 5 f) und die Geruchslehre (cf. zu 220, 2 f) [2]).

2. In Einzelfragen stößt man immer wieder auf Antiochos von

[1]) Der Terminus Mittelplatonismus bezeichnet im Folgenden die vom 1. vorchristlichen Jahrhundert (Eudoros) bis zum Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts reichende Periode des Platonismus sowie deren Ausstrahlung in spätere Zeit (Calcidius).

[2]) Zum Einfluß des Poseidonios auf die Mittelplatoniker cf. Reinhardt RE 815 f; 821; 638; 743 u.ö.; Luck 11; Armstrong, Gnomon 26 (1954) 485; Ziegler 133; 201; 218; 255; 304 u.ö.; Pohlenz I, 256 meint, „daß Poseidonios' Platondeutung dessen eigene Schule zu einem neuen Verständnis des Meisters führte". Ähnlich urteilt P. Boyancé, Le Platonisme à Rome, Platon et Cicéron, Assoc. G. Budé, Congrès de Tours et de Poitiers, Actes 1954, S. 196.

Askalon, so in der Frage der Dreiprinzipienlehre (cf. zu 206, 11 f), der Bedeutung von εἰκών als „Vorbild" (cf. zu 217, 23 f), der Analogie der Tugenden (cf. zu 223, 9 ff) u.a.

3. Von verschiedenen Seiten ist, z.T. völlig unabhängig von einander, darauf hingewiesen worden, daß TL den Eudoros von Alexandreia, einen Schüler des Antiochos, dessen Akmé man gewöhnlich um 25 v. Chr. ansetzt [1]), benutzt habe, ja daß die Schrift aus Kreisen um diesen Akademiker stamme (Anton 630; Taylor 656 u.ö.; besonders 664; Theiler, Philo 213 Anm.). Da wir über Eudor und seine Lehre herzlich wenig wissen, lassen sich diese Annahmen (besonders die letzte) nicht strikt beweisen, aber es gibt Gründe genug, die eine Abhängigkeit des TL von Eudor wahrscheinlich machen: Eudor schrieb einen Timaioskommentar, den zweiten nach Krantor, von dem wir wissen [2]). Der Timaios stand überhaupt im Mittelpunkt seines Interesses, da die Physik für ihn (wie für TL) „die vornehmste Seite der Philosophie" ausmachte (Dörrie, Eudoros 26 f). Eudor muß den Timaios als eine platonische Bearbeitung pythagoreischer Lehren angesehen haben, denn „vieles, was Eudoros über die pythagoreische Lehre mitteilt, stammt unmittelbar aus dem Timaios" (a.O. 33; vgl. Theiler, Philo 210, 13) [3]) [4]).

---

[1]) Zu Eudor vgl. Dörrie, Eudoros; A. N. Zoubos, Athena 62 (1958); Luck 27 ff; P. Boyancé, REG 76 (1963) S. 76; 79 ff; REG 72 (1959) S. 378 ff; Theiler, Philo 204 ff; P. Moraux, Festschr. f. F. Altheim, Berlin 1969, Bd I s. 492 ff; noch immer lesenswert ist Susemihl I, 776; II, 293 f. Als Schüler des Antiochos bezeichnet Dörrie, Eudoros 26 den Eudor; so auch Boyancé, REG 72 (1959) S. 378; REG 76 (1963) S. 79; nach Theiler, Philo 204 bleibt die Schülerschaft ungewiß. Die Blüte des Eudor wird allgemein mit 25 v. Chr. angegeben. Theiler a.O. setzt sein Geburtsjahr allerdings um 95 v. Chr. an.

[2]) Von Plutarch in De animae procreatione in Timaeo (1013 B; 1019 E; 1020 C) benutzt; cf. Luck 27, 5; P. Boyancé, Cicéron et les semailles d'âme du Timée, Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres 1960, S. 288, 5; Theiler, Philo 204.

[3]) Auch sonst läßt sich bei Eudor ein ausgesprochener Hang feststellen, Platonisches und Pythagoreisches zu vermengen; cf. Dörrie, Eudoros passim; Theiler, Gott und Seele 85 f; ders., Philo 204; 208 u.ö.

[4]) Wie der Platonismus der fünften Akademie überhaupt setzte Eudor sich mit peripatetischem Gedankengut auseinander: Er kommentierte die Kategorien (Theiler, Philo 204, 8) und wahrscheinlich auch die aristotelische Metaphysik (Ueberweg-Praechter, Die Philosophie des Altertums, 12. Aufl. Darmstadt 1961, S. 530; P. Boyancé, REG 76, 1963, S. 95). Aristoteles stand seit Antiochos als Schüler Platons gleichberechtigt neben Speusipp und Xenokrates. Selbst Plutarch verdankt auf naturwissenschaftlichem Gebiet das meiste dem Peripatos (Ziegler 59). Wenn TL sich durch peri-

Im einzelnen lassen sich zwischen TL und den wenigen Eudorfragmenten, die wir haben, folgende Parallelen feststellen:

a) Wie TL nimmt Eudor in der Seelenteilung die Grundzahl 384 an, worin er Krantor folgte; auch sonst scheint TL in seiner Seelenlehre von Eudor beeinflußt zu sein, wie man zu 208, 16 f; 209, 4 und 209, 5 ff nachlesen möge.

b) Er definiert das πάθος als πλεονάζουσα ὁρμή, eine Definition, die auch TL im Auge hat (cf. zu 222, 13 f; 222, 15 f). Auch sonst bedient er sich wie TL stoischer Termini in der Ethik (bei Stob. II, 42 ff W) [1]).

c) Wie TL zeigt Eudor großes Interesse für mathematische Fragen (cf. Diels, Dox. Gr. 22; Susemihl II, 294), besonders für die Probleme der Seelendiairesis im Timaios (cf. Plut. Procr. 16. 1019 E; 1020 C).

d) Er verwendet die Termini ἄρρεν und θῆλυ wie TL zur Erklärung kosmischer Vorgänge (cf. zu 206, 5 ff).

e) TL wie Eudor lehnen beide ein zeitliches Gewordensein des Kosmos im Timaios ab (cf. zu 206, 11 f).

f) In manchen Punkten, wo TL und Plutarch sich berühren, ist die Vermittlung Eudors wahrscheinlich (z.B. S. 102; 158 Anm. 1; vgl. auch S. 22 Anm. 2). Ähnlich verhält es sich mit den zahlreichen Übereinstimmungen mit Philon. Auch Philon von Alexandreia ist wahrscheinlich in vielen Punkten von Eudor abhängig (cf. Boyancé, REG 72, 1959, S. 378 f; Theiler, Philo passim).

Machen all diese Überlegungen es nicht sicher, aber doch einigermaßen wahrscheinlich, daß der TL aus der Umgebung des Eudor stammt [2]), so kann dieser doch nicht selbst der Autor der Schrift gewesen sein. Vieles an ihr ist schülerhaft, ja platt, manches un-

---

patetisches Gedankengut stark beeinflußt zeigt, so steht er damit in bester mittelplatonischer Tradition (cf. Dörrie, Ammonios 461).

[1]) Cf. dazu Susemihl II, 293; Dörrie, Eudoros 30 f. Die poseidonischen Spuren gehen möglicherweise über Eudor auf Poseidonios zurück. Ob Eudor Poseidonios selbst gehört oder benutzt hat, wissen wir nicht. Sicher ist zumindest, daß er Diodor, einen Schüler des Poseidonios, benutzte (Susemihl I, 776; Theiler, Philo 211 f).

[2]) Aus Kreisen des Eudor stammen möglicherweise auch die pythagoreischen Fälschungen, die unter den Namen Archytas, Kallikratides und Onatas laufen (Theiler, Philo 204 f; 213 Anm.), mit denen sich TL nicht selten berührt.

vollständig und fehlerhaft. Deswegen ist es naheliegend, an die Arbeit eines Schülers zu denken [1]),

Schon vorher (S. 10) ist darauf hingewiesen worden, daß der TL keine eigentliche Epitome des platonischen Timaios ist; dazu gehen seine Äußerungen zu oft über den platonischen Dialog hinaus, ja manche (cf. z.B. §§ 53 f) stehen in direktem Widerspruch zu ihm. Andererseits sind weite Passagen des TL nichts als eine mehr oder weniger genaue Timaiosparaphrase, in denen sich der Autor in 'moderner' Ausdrucksweise am platonischen Timaios entlangtastet, was wieder an eine Epitome erinnert. Auf eine solche Epitome weist auch die Zusammenfassung der Prinzipienlehre am Anfang der Schrift (§§ 1-6) sowie die Zusammenlegung des zweifachen Ansatzes der Weltschöpfung (vgl. S. 8). Den Charakter einer Epitome tragen ferner die vielfältigen Umstellungen, besonders das Zusammenziehen von Aussagen, die zum gleichen Themenkreis gehören, bei Platon aber an verschiedenen Stellen stehen. Also wird der Autor des TL entweder eine vorliegende Epitome zum Timaios benutzt oder sich eine solche angefertigt haben.

Aber nicht alles im TL ist durch die Annahme einer Epitome als Vorlage erklärt. Die Erweiterungen und Widersprüche zum Timaios machen eine weitere Vorlage notwendig. Harder hat (1223) auf Spuren von typischem Kommentarstil bei TL verwiesen, etwa wenn bei Platon ,,Abgebrochenes pedantisch weiter durchgeführt wird", ,,wenn aus anderen platonischen Schriften Verwandtes herbeigeholt und einbezogen wird" (a.O.), aber auch wenn fremdes Schulgut (aus Peripatos und Stoa) übernommen wird. Also wird der Autor des TL neben seiner Epitome eine Timaiosexegese benutzt haben. Der Dilettantismus, mit dem viele dieser Erweiterungen vorgeführt werden (vgl. z.B. § 27; § 40 u.a.) legt nahe, daß die kommentierende Vorlage kein seriöses Werk war. Deswegen hat schon Harder (a.O.) an eine ,,Kollegnachschrift [2]) oder dergl." gedacht. Für eine Kollegnachschrift sprechen außer den genannten Gründen die nicht selten schülerhaft und schul-

---

[1]) Über den Stil des Eudor vgl. Plut. Procr. 16 (1019 E): ἁπλῶς καὶ σαφῶς. Stob. II, 42 ff bestätigt dieses Urteil.

[2]) Zum Brauch, Vorlesungen nachzuschreiben, vgl. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Metaphysik, Berlin 1911, S. 135 ff; K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Berlin 1914, S. 295 ff; Theiler, Ammonios 37.

mäßig klingenden Ausführungen, die im Kommentar angemerkt sind [1]).

So scheint es mir wahrscheinlich, daß der TL eine Synthese aus einer Epitome und einer Timaiosinterpretation, genauer einer Vorlesungsnachschrift, ist. In der Vorlesung konnte der Dozent die Lehren des Timaios dort, wo es ihm gut schien (z.B. in der Astronomie und der Ethik) — die Andeutungen Platons explizierend — weiter ausbauen und, wie es seit Antiochos von Askalon üblich war, auch das Material der Stoa und des Peripatos als letztlich platonisches Eigentum heranziehen [2]).

Ob der Fälscher mit dem Schüler, der die Vorlesungsnachschrift verfaßte, identisch ist, muß ungewiß bleiben. Es spricht allerdings nichts unbedingt dagegen. Nimmt man an, daß beide identisch sind, so wäre der TL mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Produkt aus der Schule des Eudor. Als Entstehungszeit käme dann das ausgehende 1. vorchristliche Jahrhundert in Betracht [3]). Im anderen Falle würde man eher an das 1. Jh. n. Chr. als Entstehungszeit denken.

Wenn die Schrift auch nicht als ein Timaioskommentar späterer Prägung anzusehen ist, so ist sie für uns doch das erste vollständig erhaltene Schriftstück, das sich mit dem ganzen physikalischen und anthropologischen Teil des Timaios auseinandersetzt. Zeitlich früher liegt nur die Übersetzung eines Timaiosabschnittes durch Cicero, die jedoch für die Interpretation des Timaios nicht viel

[1]) Cf. z.B. zu 209, 5 ff; zu 215, 18 ff; zu 217, 6 ff u.a.

[2]) Diese Vorlesungsnachschrift wird das Antiochische (und Eudorsche) Material enthalten haben, wiewohl nicht auszuschließen ist, daß auch die Epitome Einsprengsel aus dem Platonismus dieser Zeit enthielt. Zumindest also die Vorlesungsnachschrift ist später zu datieren als Harders Q (2./1. Jh. v. Chr.), möglicherweise auch die Epitome.

[3]) Eine Schwierigkeit für diesen zeitlichen Ansatz könnte man darin sehen, daß die Schrift bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert ohne Erwähnung bleibt. Diese Nichterwähnung bis auf Nikomachos' Zeit mag an der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung liegen. Nikomachos führt TL ganz selbstverständlich als Vorläufer Platons ein. Er bringt keine Begründung für diese Behauptung, d.h. er rechnet damit, daß auch andere diese Annahme teilen. Also wird Nikomachos Vorgänger gehabt haben, die TL für echt ansahen. Daß die Doxographie TL nicht erwähnt, ist insofern nicht verwunderlich, als die übrigen Pseudepigrapha ebensowenig Würdigung finden. Einzige Ausnahme ist der ca. 150 Jahre vor TL entstandene Okkelos. Die Pseudopythagorica scheinen überhaupt lange Zeit ein Schattendasein geführt zu haben. So werden Ps. Ekphantos, Ps. Diotogenes (de regno) und Ps. Sthenidas, die ins 1./2. nachchristliche Jahrhundert gehören, erst von Stobaios (5. Jh. n. Chr.) erwähnt (Delatte 284).

abgibt, alles Frühere [1]) ist verloren. Damit steigt aber auch der Wert des TL. Mehr als sich nachweisen läßt, wird der TL auf den Timaioskommentar des Eudor zurückgehen, der seinerseits Xenokrates und den ersten Timaioskommentar überhaupt, den des Krantor, benutzte. Ist der TL, literarisch gesehen, ein ziemlich unbedeutendes Produkt, so ist er doch von erheblichem Quellenwert in der Geschichte antiker Timaiosinterpretation (cf. Taylor 37; 655).

---

[1]) Den ersten Timaioskommentar schrieb Krantor (Procl. in Tim. I, 76, 1 f); Eratosthenes von Kyrene beschäftigte sich in seinem „Platonikos" insbesondere mit der Bildung der Weltseele und der Astronomie des Timaios (Susemihl I, 419; Solmsen, Eratosthenes 193 ff). Über die Psychogonie und Sterometrie des Timaios schrieb (der sonst unbekannte) Theodoros von Soloi (Plut. def. orac. 32. 427 A; Procr. 20. 1022 C; 29. 1027 D), über die Psychogonie auch der Aristotelesschüler Klearchos von Soloi (Plut. Procr. 20. 1022 C). Auch Poseidonios interpretierte den Timaios aus verschiedenen Anlässen (Reinhardt RE 692). Aber mit Ausnahme Krantors waren all diese Schriften keine Timaioskommentare, sondern Spezialabhandlungen über ein Problem des Timaios oder gelegentliche Bemerkungen. Den ersten Timaioskommentar nach Krantor schrieb erst wieder — soviel wir wissen — Eudor.

# KOMMENTAR

*Überschrift*: Τιμαίω Λοκρῶ Περὶ φύσιος κόσμω καὶ ψυχᾶς

So wohl der Titel, nach Jamblich [1]) (cf. krit. Apparat); denn die Schrift handelt in erster Linie über die Natur (Beschaffenheit) des Alls und in zweiter Linie erst über die der Seele (des Lebens), und zwar sowohl der Weltseele wie der Einzelseele. Die Lesart der Hss beschränkt den Inhalt auf die Weltseele und die Natur; vom Menschen (der Einzelseele) wäre demnach nicht die Rede. Die anderen Angaben (περὶ φύσεως: Procl. in Tim. I, 1, 9 Diehl; Schol. zu Platons Tim. 20 a, S. 279 Greene; Suda s.v. Timaios Lokros; περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως: Procl. in Tim. I, 13, 13; περὶ τοῦ παντός: ebd. 7, 20; περὶ τοῦ παντὸς ὡς γενητοῦ: Tauros bei Philoponos, de aet. mundi 6, 8 S. 145 (= VI, 27 S. 223) Rabe [2])) geben keine Titel, sondern den Inhalt der Schrift an: die Schrift des Timaios Lokros über die Natur (als eine gewordene). Zweifellos spielen bei diesen Formulierungen auch Platons eigene Angaben eine wichtige Rolle (Tim. 27 a 4: περὶ φύσεως τοῦ παντός; c 4: περὶ τοῦ παντός; 28 b 5: περὶ παντός; 29 c 4: πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως), wie es denn unzweifelhaft ist, daß der vorliegende Titel vom Fälscher nach diesen Timaiosstellen, besonders nach der ersten, gebildet worden ist.

## § 1

**205, 4** *Der Satztitel*

Der Satztitel in der Form „X sagt folgendes (über)" ist die alte Art, ein Werk zu beginnen; vgl. Demokrit VS 68 B 165; Ion von Chios VS 36 B 1; Hekataios von Milet Fr. 1, F. Gr. Hist. IA S. 7 Jacoby; Herodot 1, 1, 1; Thukydides 1, 1; bei den Neupythagoreern: Okkelos 1 Harder = S. 126, 3 Thesleff; Anfang des Hieros Logos S. 164, 6 ff Th (weitere Stellen bei Pohlenz, Thucydidesstudien, NGG 1920, S. 57 ff, der auch auf die Entstehung der Formel (aus dem Briefstil) eingeht; cf. Diels, Hermes 22, 1887, S. 436).

Auffällig am vorliegenden Satztitel ist:

a) das Präteritum ἔφα. Satztitel mit dem Präteritum συνέγραψεν

---

[1]) Harder 1203 zieht die Lesart der Hss vor, allerdings auf ungenügender textkritischer Grundlage der alten Ausgaben.

[2]) Ähnliche Schwankungen finden sich bei Okkelos (Harder, Ocellus 48).

sind als abschließende „Versiegelung" (Aufdrücken der σφραγίς) nach Beendigung der Niederschrift verständlich. Daß dagegen ein Autor von seiner eigenen Lehre in präteritorialer Form spricht, ist ungewöhnlich. Ein solcher Satztitel im Präteritum ist uns für Alkmaion von Kroton überliefert: Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνωι καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλωι (VS 24 B 1). Doch scheint der Satztitel des Alkmaion auf eine einmal in der Vergangenheit stattgefundene Unterweisung der drei Schüler hinzuweisen, die der Lehrer auf ihr Geheiß (?) aufzeichnete. Was bedeutet dagegen das Präteritum bei TL? Soll das Werk als eine von einem Schüler verfaßte Nachschrift bezeichnet werden, der die Lehre seines Meisters der Nachwelt erhalten möchte?

b) der Artikel vor der Herkunftsbezeichnung; bei allen vergleichbaren Stellen fehlt er: Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε; Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται; Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος . . .

Es scheint mir unwahrscheinlich, weil mit der Absicht des Fälschers nicht gut vereinbar, daß der Artikel den Timaios als „den bekannten aus Lokroi" herausstellen soll. Wodurch sollte er bekannt sein, wenn nicht durch Platons Timaios! Eher scheint mir hier ein Versehen oder Mißverstehen der alten Formel von seiten des Fälschers vorzuliegen. Letzteres ist umso wahrscheinlicher, als derselbe Fälscher nach diesem Satztitel in indirekter Rede fortfährt, während nach altem Brauch nach einem Satztitel immer direkte Rede steht (Anton 599 f; Harder 1205 f).

*Die Lehre von den Prinzipien* (§§ *1-6*)

Das vorliegende Kapitel bringt TL's Lehre von den Prinzipien, die im wesentlichen der des platonischen Timaios entspricht, bzw. interpretatorisch aus ihm hergeleitet ist. Die bei Platon in die fortschreitende Entfaltung des Dialoges verwobene und somit verstreute Prinzipienlehre wird bei TL (in der Hauptsache aus Tim. 48 e 3-52 d 1) vor Beginn der eigentlichen Darstellung der Weltentstehung, die mit § 7 anhebt, nicht ungeschickt zusammengefaßt. Das Kapitel zeigt folgende Gliederung:

§ 1: die beiden Ursachen (αἰτίαι);
§ 2: die drei Seinsbereiche: Idea, Hyle, Sinnending;
- § 3: die Idea;
- § 4: die Hyle und ihr Wirken;
- § 5: das Verhältnis der drei Bereiche zu einander: Idea und Hyle als ἀρχαί, das Sinnending als ihr ἔγγονον;
- § 6: die Erkenntnisweisen der drei Seinsbereiche.

Diese Systematisierung sowie die trockene wie mit bekannten Größen spielende Terminologie sind Zeichen einer ausgebildeten Schulmethode.

**205, 5 f** Δύο αἰτίας . . . σωμάτων

Mit seiner Erörterung der beiden Ursachen greift TL ein Thema auf, das bei Platon erst im zweiten Teil der Rede des Timaios (47 e 3-69 a 5) zur Sprache kommt (in dem Timaios vornehmlich über sein zweites Prinzip, die Chora, spricht). Den ersten Teil seiner Rede (27 d 5-47 e 2) hatte Timaios mit nur einer Ursache, dem Demiurgen, bestritten. Erst im zweiten Teil erwähnt er die zweite Ursache, die Ananke. Vorlage, auf die TL sich bezieht, sind zwei Stellen aus der Anfangs- und Schlußerörterung des Mittelteiles der Rede des Timaios: 47 e 5 ff: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη; 68 e 6 f: διὸ δὴ χρὴ δυ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον.

Mit TL berührt sich stark Plut. def. orac. 47 (435 F), der sagt, Platon habe sowohl τὸ κατ' ἀνάγκην τοῖς τῶν σωμάτων ἀποτελούμενον πάθεσι (∼ δυνάμεσι s.u.) als auch die ἀρχὴ τῶν κατὰ λόγον ἐχόντων (= Gott) untersucht. An dieser Stelle fehlt nur das βίᾳ.

Die Ananke wird bei TL nur hier und Zeile 8 als Ursache erwähnt. In der ganzen weiteren Schrift ist von ihr nicht mehr die Rede.

κατὰ λόγον meint das Verhalten nach mathematischen Verhältnissen: vgl. TL 207, 22. 23 f; 217, 14; Tim. 56 c 5 ff: τὸν θεὸν . . . συνηρμόσθαι . . . ἀνὰ λόγον; Plut. Quaest. conviv. VIII, 1 (718 C) spricht von einem Ausspruch Platons, daß Gott ἀεὶ γεωμετρεῖ.

Ordnung beinhaltet immer Proportion: cf. Staat 500 b 8; Gorg. 507 e 6 ff und die angeführten TL-Stellen. Das Prinzip dieser Geordnetheit nach mathematischen Verhältnissen ist der Nus: Tim. 46 e 4: ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί (sc. αἰτίαι); 48 a 2-5; cf. Phaid. 97 c; Phil. 30 c u.ö.

ἀνάγκαν δὲ . . . σωμάτων: Die Ananke ist das Prinzip der gewaltsamen Vorgänge, die auf den Kräften, d.h. den Eigenschaften der Wärme, Kälte usw. (cf. 219, 9 ff; 221, 15 ff; die Ausdrücke δύναμις und πάθος wechseln auch im Timaios: 52 e 1 f; 64 c 7; 65 e 4 ff—61 e 1; 62 b 5 u.ö.) der Elementarkörper beruhen (σώματα = Elementarkörper: TL 206, 16 f; 207, 17 u.ö.).

Die Vorstellung von der Ananke als der Ursache der gewaltsamen Vorgänge ist wahrscheinlich aus dem Timaios (cf. 48 a 6 f; 30 a 3-5; 52 d 2-53 a 8) herausgesponnen. Eine Parallele bietet sich aus späterer Zeit: Aetius, Plac. I, 27, 4 (Dox. Gr. 322 a 9 ff): οἱ Στωικοὶ Πλάτωνι ἐμφερῶς καὶ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνίκητόν φασιν αἰτίαν καὶ βιαστικήν; vgl. Plut. comm. not. 34 (1076 E f); Is. et Os. 49

(371 B). Zum Ausdruck δυνάμεις τῶν σωμάτων vgl. (Arist.) Probl. 873 a 12; Arist. de caelo 276 a 32; 307 b 19 ff; Ps. Archytas, de princ. S. 20, 3 Thesleff: τὸ κινεόμενον (= Materie) ἐναντίας ἑαυτῷ δυνάμεις ἴσχει τὰς τῶν ἁπλῶν σωμάτων und bedarf der Vermittlung der Proportion.

**205, 7 f** τουτέων . . . τῶν ἀρίστων

In diesem Satz wird der Nus näher bestimmt. Er gehört zur „Natur des Guten". Obschon Gott (für TL = Nus, cf. Tim. 39 e 7) im Timaios „gut" genannt wird (29 e 1; a 3), heißt es doch nie, er gehöre zur Natur des Guten [1]) (τἀγαθῶ nach N; τἀγαθῶν (BE) ist aus nichtverstandenem τἀγαθῶ korrigiert). Dieser Satz setzt ein Denken in Gegensatztafeln voraus, wobei der Nus in die Reihe des Guten gehört [2]). Auffällig bleibt, daß bei TL der Nus zwar zur Natur des Guten gehört, nicht aber die Materie oder die Ananke zur Natur des Schlechten, wie sich das Dox. Gr. 302, 6 ff (cf. Plut. def. orac. 9. 414 D) — wahrscheinlich nach Xenokrates (Krämer, Ursprung 57 ff) — findet. Ist hier noch die Nachwirkung der Einwände des Aristoteles gegen die, wie er sagt, platonische Lehre (Met. 988 a 14 ff) zu verspüren (Met. 1091 b 30 ff; cf. 1075 a 25 ff)?

**205, 7** θεόν τε ὀνυμαίνεσθαι: der Nus wird Gott genannt: Nichts dergleichen im Timaios, wo jedoch Nus und Gott als gleiche Größen verstanden werden können (cf. 39 e 7). Gott und Nus werden identifiziert bei Xenokrates fr. 15 H; Aristoteles, Protr. fr. 10 c Ross; Met. 1072 b 14 ff u.ö. Diese Gleichsetzung bleibt auch später im MP bestimmend: Apuleius, de Platone II, 1 S. 104, 3 f Th; Diog. L. III, 69; Dox. Gr. 304, 24 ff. In den Pseudopythagorica findet sich auch sonst diese Lehre: Ps. Pythagoras S. 186, 18; Ps. Ekphantos S. 84, 4; Ps. Onatas S. 139, 5 f Thesleff u.ö.

Zum Ausdruck: „Der Nus wird Gott genannt" cf. Cic. Acad.

---

[1]) Im Platonismus setzt man öfter Gott mit der Idee des Guten gleich, so schon Xenokrates (Krämer, Ursprung 57 ff); Numenios fr. 25 und 29 Leemans, wo allerdings der erste Gott das Gute selbst ist, der zweite Gott = Demiurg aber nur durch Teilhabe an diesem ersten Gott gut genannt wird; Albin 10, 6 S. 165, 27 ff; 27, 1 S. 179, 31 ff; Attikos bei Procl. in Tim. I, 305, 6 ff; cf. 359, 22 ff Diehl; vgl. auch Diog. L. III, 72.

[2]) Zum Systoichiendenken cf. Xenokrates fr. 15 H; Arist. Met. 1004 b 27 ff; 1066 a 14 ff u.ö.; Eudor bei Simpl. in Phys. 181, 10 ff; Plut. Is. et Os. 26 (361 A); def. orac. 35 (428 F ff). Auch in den sonstigen Pseudopythagorica läßt sich das Denken in Gegensatztafeln nachweisen: Ps. Archytas, de princ. S. 19, 5 ff Th; de sap. S. 44, 35 Th; Ps. Eurytos S. 88, 16 Th u.ö.

I, 29: *quem* (sc. *mentem*) *deum appellant*; ähnlich Ps. Archytas, de princ. S. 19, 25; 20, 14 Th; Diog. L. III, 69.

Die dorische Form ὀνυμαίνειν findet sich bei TL noch 219, 4. 9; 221, 15; in den anderen Pseudepigrapha S. 43, 3; 98, 15; 108, 6 Th u.ö.

**205, 8** ἀρχάν τε τῶν ἀρίστων: Der Nus ist gleichzeitig das Prinzip des Besten (cf. TL 206, 12): nach Tim. 68 e 1 f (also nach derselben Stelle wie 205, 5 f): ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργός (sc. θεός); cf. 46 e 4: ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί (sc. αἰτίαι). τὰ ἄριστα meint das Beste des Gewordenen, z.B. die Seele (cf. Tim. 37 a 2: die Seele ist ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων) und das „beste Geschöpf" (207, 3), die Gesamtwelt. Von all diesem Besten der gewordenen Dinge ist Gott die Ursache. Das Minderwertigere schaft bei TL die Physis, z.B. den Körper (223, 8), die 'ephemeren' Lebewesen (218, 1). Gott als Ursache des Besten lehrt auch Philon, leg. all. I, 41 (dort zählt der Nus zum Besten); cf. de Abrahamo 268; de somn. I, 68. Bei Plotin kann τὰ ἄριστα das Unkörperliche bezeichnen: Nus und Seele (II, 4, 3, 3 ff), die Ideen (II, 4, 2, 3). Ist der Ausdruck bei TL ebenso umfassend wie bei Plotin? Sind bei ihm die Ideen mitgemeint? Cf. auch zu 206, 11 f.

**205, 8 f** τὰ δ' ἑπόμενα . . . ἀνάγεσθαι

Alles Sekundäre (ἑπόμενα; zum Ausdruck vgl. Albin 2, 1 S. 152, 28 f; 153, 20; Galen, Scr. min. III, 109 H = II, 11 K; Procl. in Tim. II, 117, 26 f), d.h. alles Mitursächliche wird auf die Ananke als deren Prinzip zurückgeführt [1]). Auch im Timaios ist die Ananke das Prinzip der „sekundären Ursachen" (46 e 2), bzw. der „dienenden Ursachen" (68 e 4; 46 c 7 ). Diese sind (ταύτῃ) πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης (68 e 1). Die Mitursachen werden von den Ursachen geschieden Tim. 46 c 7 ff; Gorg. 519 b 1 f; cf. Staat 615 b 5; Polit. 281 c ff; im Politikos werden sie (e 2 f) definiert als ὧν μὴ παραγενομένων οὐκ ἄν ποτε ἐργασθείη τὸ προστεταγμένον; cf. Phaidon 99 b 3 f: ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.

ἀνάγειν ist der übliche Ausdruck für das Rückführen einer Sache auf ihre Prinzipien: Lysis 219 c 7: ἐπανοίσει; De bono bei Alex. Aphr. in Met. 262, 9 Hayd.: πάντα μὲν τὰ ἐναντία ἀνάγεσθαι ὑπὸ τὸ ἕν

[1]) Cf. Max. Tyr. XLI, 4 S. 479, 12 ff: καθάπερ οὖν ἐν ταῖς τῶν τεχνῶν χειρουργίαις τὰ μὲν ἡ τέχνη προηγουμένως δρᾷ, στοχαζομένη τοῦ τέλους, τὰ δὲ ἕπεται (!) τῇ χειρουργίᾳ, οὐ τέχνης ἔργα, ἀλλ' ὕλης πάθη (!)

τε καὶ πλῆθος...; cf. 643, 3 ff; 695, 25 f Hayd.; Theophrast, Met. 6 b 11 Ross-Fobes: Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς; später ist er ein geläufiger Schulausdruck.

Die Ananke steht — wie im platonischen Timaios 46 e 1 ff; 48 a 2 ff; 68 e 4 ff — nicht mit dem Nus auf gleicher Stufe, denn sie ist nur Prinzip der Mitursachen; der Nus dagegen ist die „stärkste Ursache" (207, 8), denn das Geordnete ist vor dem Ungeordneten (206, 12 f).

## § 2

**205, 9 f** τὰ δὲ ξύμπαντα . . . τουτέων

Nach Timaios 50 c 7 ff: ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον (∼ TL: αἰσθητόν), τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται (= χώρα ∼ TL: ὕλα), τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον (= παράδειγμα ∼ TL ἰδέα); unmittelbar anschließend wird das γιγνόμενον mit dem ἔκγονον verglichen. Die Dreiteilung der Seinsbereiche findet sich auch Tim. 48 e 3 f; 52 d 2-4.

ξύμπαντα nimmt wohl das σύμπαντα von Z. 5 auf (σύμπαντα bzw. ξύμπαντα findet sich nur hier bei TL). Dieses wird in einem Neuansatz nun im einzelnen bestimmt als ἰδέα (Formprinzip), ὕλα (Materialprinzip) und αἰσθητόν (Sinnending) [1]).

τρία meint die drei (aristotelischen) οὐσίαι (cf. zu 205, 13 f) und nicht bloß drei Aspekte des Seins.

Wenn ξύμπαντα mit σύμπαντα (Z. 5) identisch ist, wie ich annehmen möchte, dann sind die drei genannten Dinge von den beiden höchsten Prinzipien abhängig, wahrscheinlich die Idea vom Nus (cf. zu 213, 20 ff), die Materie von der Ananke und das Sinnending von Materie und Idea als deren Produkt [2]). Für den Ge-

---

[1]) Gegen diese Interpretation scheint zu sprechen, daß damit die Idea zu den (κατὰ λόγον) γιγνόμενα gehören soll. Man könnte im Falle des γιγνομένων an eine Unschärfe des Ausdrucks bei TL denken, wie sie sich auch sonst bei ihm nicht gerade selten findet, zumal ja mit γιγνόμενα nicht speziell die Idea bezeichnet werden soll, sondern der gesamte Bereich des Seins, τὰ ξύμπαντα, also Idea, Hyle und Sinnending. Doch kann die Idee nach mittelplatonischer Lehre durchaus als γιγνόμενον bezeichnet werden; denn sie besitzt nach dieser Auffassung kein autonomes Sein, sondern ist abhängig von einem höheren Prinzip (cf. schon Platon bei Arist. Met. 988 a 7 ff), dem Gott-Nus, der die Ideen denkt, und insofern (unzeitlich!) geworden. Vgl. Plotin II, 4, 5, 25 f: die Ideen sind γενητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγένητα δὲ ὅτι μὴ ἐν χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει. Das zeitliche Ungewordensein der Idea drückt TL 205, 10 durch das Prädikat ἀγέννατον aus, das dort in einem gewissen Gegensatz zu den Sinnendingen, den γεννώμενα (205, 11), steht. Vgl. auch Anm. 2.

[2]) Cf. Schmekel 433. — Das Verhältnis zwischen Nus-Ananke und τὰ

danken, daß die Hyle (oder Chora) auf die Ananke als ihr Prinzip zurückgeführt wird, ist mir keine Parallele bekannt. Doch drängt sich eine solche Rückführung der Hyle (Chora) auf die Ananke bei einer streng systematischen Interpretation des Timaios geradezu auf. Denn Platon spricht von zwei Ursachen (48 a; 68 e), neben welchen das Paradigma (die Ideen) und die Chora stehen, ohne daß deren Beziehungen zu den beiden Ursachen klar werden. Wurden nun im MP die Ideen auf den Nus zurückgeführt, lag es nur in der Konsequenz der Sache, auch die Chora (Hyle) auf die Ananke zurückzuführen.

Die Lehre von der Abhängigkeit der Ideen vom Nus in der Art, daß der Nus die Ideen denkt, findet sich zuerst belegt bei Varro bei Augustinus, C.D. 7, 28 (dazu Theiler 19); Aetius I, 3, 21 (Dox. Gr. 288, 4 ff); I, 10, 3 (Dox. Gr. 309 a 5 ff); Albin 9, 1 S. 163, 12 ff; 9, 3 S. 163, 29 ff; Attikos bei Eusebius P.E. 15, 13, 5 Mras; zur Problemstellung sei auf das Buch von H. J. Krämer, Ursprung der Geistmetaphysik, verwiesen, dem es allerdings nicht gelungen ist, die Lehre auf Platon und seine direkten Schüler zurückzuführen (cf. W. Theiler, Archiv f. Gesch. d. Philos. 50, 1968, S. 29, 2; K. Oehler, Gnomon 40, 1968, S. 644 ff); dort weitere Belege S. 21, 2.

TL spricht nie von „den Ideen" (εἴδη oder ἰδέαι) im Plural, sondern immer nur von „der Idee" (ἰδέα oder εἶδος) im Singular. Daß er trotzdem eine Merhrzahl von Ideen annimmt, geht eindeutig aus 207, 12 f hervor (cf. auch 215, 5: „Ideenkosmos"). Der Singular ἰδέα bzw. εἶδος (zwischen beiden macht er keinen Unterschied) steht bei TL:

a) als generischer Singular anstelle eines Plurals; so an der vorliegenden Stelle (denn auch αἰσθητόν steht generisch für die Sinnendinge) und 206, 14, aber wohl auch 205, 10 ff; 206, 5. 7. 11. 14;

b) für den Ideenkosmos (das Paradigma); so 225, 9 und wohl auch 207, 9.

Platon spricht nur selten von der Idee im Singular (z.B. Polit.

---

ξύμπαντα (Idea, Hyle, Sinnending) ist nicht das des Erzeugers zum Erzeugten — dieses Verhältnis herrscht im Prinzipienkapitel nur zwischen Idea-Hyle und Sinnending (205, 9. 13 ff; 206, 5 ff) — sondern das von Ursache und Verursachtem. D.h. Idea und Hyle sind gar nicht erzeugt (ἀγέννατον: 205, 10; cf. ἀΐδιον: 206, 2), wohl aber verursacht von Nus und Ananke, während die Sinnendinge γεννάματα und γεννώμενα sind (206, 1; 205, 11).

263 b), meist von den Ideen im Plural; aber schon Aristoteles sagt bisweilen ἰδέα oder εἶδος, wo die ἰδέαι gemeint sind (z.B. Met. 1078 b 10). Später war diese Ausdrucksweise geläufig: Plut. Quaest. conviv. VIII, 2, 4 (720 B); Albin 9, 1 S. 163, 13. 21. 37; 10, 3 S. 164, 27.

Platon kennt die Hyle als metaphysisches Stoffprinzip noch nicht, doch wurde seine Chora, das Worin des Werdens (ἐν ᾧ) schon von Aristoteles mit seinem eigenen Hylebegriff, dem Woraus des Werdens (ἐξ οὗ), gleichgesetzt (cf. zu 206, 4 f). Der aristotelische Hylebegriff trat nach Aristoteles ganz an die Stelle der platonischen Chora. Der MP, der den aristotelischen Begriff für den platonischen verwandte (cf. z.B. Plut. Procr. 24. 1024 C; Is. et Os. 53. 372 F), blieb sich doch dessen bewußt, daß Platon den Begriff der Hyle nicht kannte (Plut. def. orac. 10. 414 F: ὅτι Πλάτων τὸ ταῖς γεννωμέναις ποιότησιν ὑποκείμενον στοιχεῖον ἐξευρών, ὃ νῦν (!) ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσιν ...; Calcidius 308 S. 309, 4 f: *(silvae) nomen dederunt auditores Platonis* [1]), *ipse enim nusquam silvae nomen ascripsit*; cf. 273 S. 278, 1 ff).

Die Dreiergruppe Idea (bzw. Eidos), Hyle, Sinnending findet sich in dieser Form zuerst bei Aristoteles (de an. 412 a 6 ff; 414 a 14 ff u.ö.), obschon sie bei Platon vorgebildet ist (Tim. 48 e 2 ff; 50 c 7 ff; Phil. 23 c/d; 26 c 5 ff; 27 b 7 ff). Später ist sie dann häufiger (z.B. Plut. Procr. 3. 1013 C; 21. 1022 E; Is. et Os. 56. 373 F (ff)).

Das Sinnending wird mit einem Sprößling verglichen — nach Tim. 50 d 4; οἷον entspricht dem προσεικάσαι; cf. Phil. 26 d 8; ἔγγονον ist die im Hellenismus gebräuchlichere Form für ἔκγονον.

## § 3

**205, 10 ff** καὶ τὰν μὲν ... νοῆσθαι

In diesem Paragraphen wird das Wesen der Idea näher bestimmt: sie ist immerseiend (τὸ ὂν ἀεί: Tim. 27 d 6; 28 a 2), ungeworden (ἀγέννητον: 52 a 1) und unbeweglich (τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως: 38 a 3; wie bei Xenokrates fr. 30 H wird hier wohl die Unbeweglichkeit κατ' οὐσίαν gemeint sein, d.h. ihr Wesen verändert sich nicht; zur Unbeweglichkeit der Idee vgl. auch Arist. Met. 987 b 16; 1067 b 9; 1069 a 33; Phys. 224 b 5; Numenios fr. 13 und 14

[1]) Zu diesen gehören mit Sicherheit Aristoteles, Hermodoros (bei Simpl. in Phys. 247, 30 ff) und vielleicht auch Speusipp und Xenokrates (Merlan 112).

Leemans), unteilbar (ἀμέριστον, so mit N und v.l. in E (von gleicher Hand wie der Text) zu lesen; καὶ μένον (BE) brächte auch gegenüber ἀκίνητον nichts Neues! Zu ἀμέριστον vgl. TL 208, 14 f. ἀμέριστος wird die Idee im Timaios nicht genannt. Platon spricht nur undeutlich von der ἀμέριστος οὐσία (35 a 1 f; 37 a 6), womit wahrscheinlich die Idee gemeint ist; cf. Albin 14, 2 S. 169, 20: εἶναί τινα νοητὴν οὐσίαν ἀμέριστον. Zur Unteilbarkeit der Idee vgl. Parm. 130 e ff) und zur Natur des Selben gehörig (τᾶς ταὐτῶ φύσιος). Dies steht nicht im platonischen Timaios (cf. jedoch 52 a 1: τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον u.ö.) und setzt wieder das Denken in Gegensatztafeln voraus: die Idea gehört zur Tafel des immer sich gleich verhaltenden Seins.

Die Bezeichnung der Idea als ἀμέριστος und zur Natur des Selben gehörig scheint — ebenso wie die περὶ τὰ σώματα μεριστά (ὕλα), die zur Natur des Anderen gehörig genannt wird (206, 3 f) — eine Interpretation von Tim. 35 a (cf. 37 a) zu sein (Prof. Cherniss, brieflich). TL scheint die dort genannte ἀμέριστος οὐσία mit seiner Idea (cf. zu 208, 14 ff), die περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία dagegen mit seiner sekundären Hyle zu identifizieren (cf. zu 206, 3 f und zu 208, 14 ff) und beide nach der Systoichienmethode den ebenfalls an der Timaiosstelle genannten Naturen des Selben und des Anderen zu unterstellen.

Zu ἡ ταὐτῶ φύσις cf. TL 213, 23; 218, 7; Tim. 35 a 4

M. Psellos zitiert diese TL-Stelle bis hierher in seinem unedierten Kommentar zur aristotelischen Physik (bei Benakis S. 46, Anm. 73 [1]) wie folgt: ἀκίνητον δὲ καὶ μένον (= BE) καὶ τῆς ταὐτοῦ φύσεως τὸ εἶδος καὶ Τίμαιος λέγει.

Die Idea ist ferner noetisch (νοητόν: Tim. 48 e 6 u.ö.; cf. TL 207, 10) und Vorbild alles Gewordenen (παράδειγμα: Tim. 28 a 7; 48 e 5 ff u.ö.), das sich in stetiger Veränderung befindet (τὸ γιγνόμενον ἀεί: Tim. 27 d 6 f; 52 a 6 f). So werde die Idea ausgesagt und geistig erfaßt: λέγεσθαί τε καὶ νοῆσθαι, ein häufiges Begriffspaar in der kaiserzeitlichen Philosophie: Philon, op. mundi 49; 150; mut. nom. 208 u.ö.; Galen, Plac. 787 M / 770 K; 664 M / 662 K; Ps. Plut. de fato 1 (568 C).

## § 4

**205, 13 f** τὰν δ' ὕλαν . . . οὐσίας

Es folgt die Beschreibung der Materie: sie ist Ausprägungsstoff

[1]) Ein freundlicher Hinweis von Herrn Dr. K. G. Sallmann (Mainz).

(ἐκμαγεῖον: Tim. 50 c 2; Arist. Met. 987 b 34), Mutter (μήτηρ: TL 206, 6; Platon vergleicht die Chora mit der Mutter Tim. 50 d 3, nennt sie aber einfach Mutter 51 a 4) und Amme (τιθήνη: Tim. 49 a 6: οἷον τιθήνη, aber später wird sie einfach ἡ γενέσεως τιθήνη u.ä. genannt: 52 d 4 u.ö.). Alle drei Prädikate finden sich bei Platon, wie man sieht, an verschiedenen Stellen. TL zieht sie zusammen — ähnlich wie Aetius I, 9, 4 (Dox. Gr. 308, 4 ff); Albin VIII, 2 S. 162, 25 f.

Die Hyle besitzt weiterhin die Fähigkeit, die dritte Usia zu erzeugen. Bei Platon hat die Chora keine aktiv-produktive Kraft (anders R. Muth, Wien. Stud. 64, 1949, 53 ff), sie ist das bloß Aufnehmende; bei TL „vollendet" die Hyle das Aufgenommene (206, 1). Da sie mit der Mutter und dem weiblichen Prinzip verglichen wird, die Idea dagegen mit dem männlichen Prinzip und dem Vater, beider Produkt aber mit dem Kind (206, 5 ff), hat man sich den Schöpfungsakt der „dritten Usia" als Zeugungsakt vorzustellen: Die Idea legt als Samen die ὁμοιώματα (Abbilder; Platons ἀφομοιώματα: Tim. 51 a 2; cf. 50 d 1) in den Schoß der Materie; diese nimmt sie auf, „prägt" sie „in sich aus" (ἐναπομαξαμέναν) und bringt sie zur Vollendung (205, 14 f). TL baut den platonischen Vergleich mit der Mutter (wie Plut. Is. et Os. 53. 372 E ff) aus, wobei — im Gegensatz zu Platons Erörterung, aber in Übereinstimmung mit Plutarch — besonders das Mitwirken der Materie an der Gestaltung der Dinge betont wird.

Das weibliche Prinzip ist in der griechischen Vorstellung durchaus nicht immer passiv, wie man es gewöhnlich darstellt. Vgl. Aischylos fr. 44 Nauck = fr. 125 Mette; Arist. G.A. 768 a 18 f; Diodor 1, 80, 3; Anon. Theait. 51, 4; Muth a.O. 68 f; E. Lesky 1377.

Auch die Materie wird ab und zu als aktiv-produktiv vorgestellt; vgl. außer der Plutarchstelle Sext. Emp. Math. X, 277: τῆς δὲ ἀορίστου δυάδος δύο γεννώσης (!): die ἀόριστος δυάς (das zweite Prinzip Platons) bringt die Zahl Zwei hervor (aus De bono!); Arist. Met. 1082 a 13; 1083 b 36: die ἀόριστος δυάς ist δυοποιός (vgl. zu diesen Stellen Krämer 251; Gaiser 194 f); Diog. L. III, 76: δεχόμενον γάρ πως τὰς ἰδέας (sc. die Hyle) γεννᾶν (!) τὰς οὐσίας; Okkelos fr. 1 Harder (S. 125, 4 Th): ὕλα γεννάτωρ; Macrob. in Somn. Sc. I, 12, 11 (Numenios, Test. 47 Leemans): *hyle, quae omne corpus mundi, quod ubicumque cernimus, ideis impressa*(!) *formavit.* Vgl. S. 162 Anm. 1.

τᾶς τρίτας οὐσίας: Die Lehre von den drei Usiai (TL 205, 9 f; cf.

208, 14 f; 209, 1) ist aristotelisch: cf. de an. 412 a 6 ff; 414 a 14 ff; Met. 1070 a 9 ff; 1043 a 26; E. R. Goodenough, Yale Classical Studies III, 1932, S. 125 f.

Usia wird bei Platon fast ausnahmslos die Idee und ihr Seinsbereich genannt; doch spricht Platon auch von einer περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία (Tim. 35 a 2 f), bzw. von der οὐσία σκεδαστή (37 a 5); 52 b 4 wird das Sinnending τὸ ὄν genannt; 49 d ff heißt es von der Chora, sie sei ein τόδε und τοῦτο; im Phaidon 79 a 6 f unterscheidet er δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν (!) τὸ δὲ ἀϊδές; cf. ferner Phil. 26 d 7 f (dazu Taylor 86); 27 b 8; Polit. 283 d 8. Zum Gebrauch von ὄν — ὄντα bei Platon außerhalb des Bereiches der Ideen vgl. H. Cherniss. A. J. Ph. 78, 1957, 241.

Obschon also Platon im Gebrauch seines Usiabegriffs nicht streng und konsequent ist, ist der vorliegende Ausdruck „dritte Usia" doch nur durch aristotelischen Einfluß zu erklären. Denn bei Aristoteles findet sich die Lehre von den drei Usiai, dem Eidos, der Hyle und dem „Zusammenganzen" (σύνολον). Seit Aristoteles galt dann auch das Sinnending im Platonismus als Usia: cf. Albin 14, 2 S. 169, 20 ff; Apuleius, de Platone I, 6 S. 88, 1 ff Th.; Galen, Compendium S. 36, 27 Walzer-Kraus.

**205, 14 f** δεξαμέναν . . . γεννάματα

Zu δεξαμέναν τὰ ὁμοιώματα cf. Tim. 51 a 2: ἀφομοιώματα μέλλοντι δέχεσθαι; b 5 f: καθ' ὅσον ἂν μιμήματα τούτων δέχηται; (ὁμοίωμα: Phaidr. 250 a 6; b 2; Parm. 132 d 3; Soph. 266 d 7).

Zu ἐναπομαξαμέναν cf. 50 c 3; διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων: Bei Platon ist die Chora passiv, bei TL ist die Hyle aktiv: sie formt die Dinge aus und vollendet sie. Zur Wortform: Platon kennt nur ἀπομάττειν (Tim. 50 e 8) in derselben Bedeutung; ἐναπομάττεσθαι (N), „etwas in etwas ausprägen" (häufig vom Siegel im Wachs), ist die seltenere Wortform gegenüber ἀναμάττεσθαι (BE). Sie drückt auch das Aufnehmen der Materie viel klarer aus als ἀναμάττεσθαι. ἐναπομάττεσθαι (Med.) findet sich mehrfach bei Philon (cf. Leisegangs Index); ἐναπομάσσω bei Plut. de fortuna 4 (99 B); häufiger belegt ist das Passiv: Ps. Plut. de lib. educ. 5 (3 F); Sext. Emp. Math. VII, 251; cf. Janáčeks Index s.v.; SVF I, 59 S. 18, 8 u.ö.

**206, 1 ff** ταύταν . . . μορφάν

ἀΐδιον: Im Timaios findet sich nur φθορὰν οὐ προσδεχόμενον (52 a

8) [1]), was etwa auch von der entstandenen Welt gilt. Im MP gilt die Hyle meist als οὐ γενομένη, ἀλλ' ὑποκειμένη ἀεί (Plut. Procr. 5. 1014 B; Baeumker 143); andere bezeichnen sie als σύγχρονος θεῷ (Dox. Gr. 588, 29; 567, 18; Numenios, Test. 30 Leemans = Calcidius 295 S. 297, 15). Als ewig bezeichnen sie Calcidius 312 S. 311, 10 f; cf. 305 S. 306, 14; 344 S. 336, 9 ff; Procl. in Tim. I, 384, 8; ders. bei Philop. aet. mundi XI S. 404, 1 f; 407, 25 ff; vgl. Plut. Quaest. Plat. IV (1003 A*). Die Frage nach der Ewigkeit der Hyle gehört zu den σφόδρα ζητούμενα: Procl. in Tim. I, 384, 13.

οὐ μὰν ἀκίνατον: gemeint ist wohl die passivische Beweglichkeit [2]) (cf. 206, 14: erst nimmt die Hyle die Idea auf, dann erfolgt die Veränderung als passivische): Tim. 52 e-53 a, bes. e 4: κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν; cf. 30 a 4: οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον; 50 c 2: κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων.

M. Psellos zitiert die Stelle in seinem unedierten Kommentar zur aristotelischen Physik (bei Benakis S. 46 Anm. 73): τὴν δ' ὕλην ἀΐδιον μέν, οὐ μὴν ἀκίνητον δοξάζει (sc. ὁ Τίμαιος).

**206, 2 f** ἄμορφον δὲ κατ' αὐταύταν καὶ ἀσχημάτιστον: κατ' αὐταύταν (corr. Marg) deutet in der Gegenüberstellung zu τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα μεριστάν (Z. 3) eine Zweiteilung der Materie in eine Materie an sich und eine Materie in den Körpern an, d.h. die aristotelische Zweiteilung von primärer und sekundärer Materie (das sah schon Gale in seiner Ausgabe S. 3; dann Anton 60; Taylor 657 f u.a.). Die Zweiteilung ist allerdings (mit Absicht?) sehr undeutlich gelassen: das κατ' αὐταύταν taucht plötzlich mitten im Satz auf; man bezieht es zunächst auf den Gegensatz: ἄμορφον — δεχομέναν μορφάν: an sich ist die Hyle amorph, aber sie nimmt alle Gestalten auf. Erst durch den folgenden Satz (τὰν δέ ...) wird deutlich, daß κατ' αὐταύταν auch auf eine Zweiteilung der Materie hinweist.

---

[1]) Die diesem Passus vorangehenden Worte τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί werden von den Kommentatoren verschieden ausgelegt: Cornford 192, 1. 193 zieht ἀεί zu ὄν und versteht: „Third is Space, which is everlasting ..." Naheliegender scheint mir Taylors Erklärung: „ἀεί = ἑκάστοτε, in every case" (343). Die Bezeichnung der Chora als ἀΐδιος scheint Platon ganz bewußt zu meiden, da ἀΐδιος bei ihm mehr besagt als bloß unbegrenzte Dauer (vgl. Cherniss 212 f). Aber schon Xenokrates fr. 40 H, Aristoteles und die ps. plat. Definitiones verstehen das ἀΐδιον im Sinne bloß unbegrenzter Dauer (cf. Cherniss 212 Anm. 126), einer Bedeutung, die im MP vorherrschend wurde. Auch TL wird ἀΐδιος hier in dem nichtplatonischen Sinn verwenden (Prof. Cherniss, brieflich).

[2]) Die aktive ist nach dem Gesagten allerdings nicht auszuschließen.

ἄμορφος: Tim. 50 d 7; 51 a 7; ἄμορφον κατ' αὐταύταν: Albin VIII, 2 S. 162, 30 f: αὐτὴν δὲ καθ' αὑτὴν ἄμορφον; Plut. Quaest, conviv. VIII, 2, 2 (719 D): καθ' αὑτὴν ἄμορφος ἦν καὶ ἀσχημάτιστος (sc. ἡ ὕλη).

ἀσχημάτιστος (der Begriff Phaidr. 247 c 6) ist wohl nach Tim. 50 c 3: διασχηματιζόμενον gebildet. Während ἄμορφος die schlechthinnige Formlosigkeit anzeigt, leugnet ἀσχημάτιστος jegliche Geformtheit durch mathematische Figuren.

Das Begriffspaar ἄμορφος καὶ ἀσχημάτιστος findet sich im Zusammenhang mit der „Materie an sich" im MP: Plut. Quaest. conviv. VIII, 2, 2 (719 D; oben zitiert); Procr. 5 (1014 F); Quaest. Plat. VIII, 4 (1007 C); cf. Aetius, Plac. I, 9, 4 (Dox. Gr. 308, 5 ff); Moderatus bei Simpl. in Phys. 231, 11 f.

**206, 3** Zu δεχομέναν . . . μορφάν vgl. Tim. 52 d 6: μορφὰς δεχομένη; 50 e 5: τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη; b 6: τὰ πάντα δεχομένη σώματα φύσεως.

**206, 3 f** τὰν δὲ . . . φύσιος

Von der ersten, der „Materie an sich", wird hier die zweite Materie geschieden (cf. zu 206, 2 f), die schon geformte, in den Körpern befindliche, die aber — wie etwa der Ziegelstein — Gegenstand weiterer Formung sein kann. Diese Materie unterliegt der Teilung, insofern die Körper geteilt sind und geteilt werden können. Mit den Körpern wird also auch die Materie geteilt. Nichts dergleichen bei Platon!

Der Ausdruck περί τὰ σώματα μεριστάν ist dem Timaios entnommen. Dort wird 35 a 2 das zweite Ingrediens der ersten Mischung (cf. Comford 61; Gaiser 41 f) als περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή (οὐσία) bezeichnet. Möglicherweise sah TL in diesem Ingrediens die sekundäre Materie. Leider läßt sich diese Möglichkeit nicht beweisen, da er in seiner Behandlung der platonischen Seelenmischung 208, 15 das zweite Ingrediens mit μεριστὰ οὐσία umschreibt. Würde er dort wie hier den gleichen platonischen Ausdruck heranziehen, dann wäre der Schluß einer Identifizierung von sekundärer Materie und zweitem platonischen Ingrediens perfekt. Zur Gleichsetzung des zweiten platonischen Ingrediens mit der Hyle vgl. zu 208, 14 ff.

Die auffällige Tatsache, daß gerade die sekundäre und nicht die Materie überhaupt bei TL als zur Natur des Anderen gehörig be-

zeichnet wird, ist wohl dadurch zu erklären, daß diejenige Chora Platons, die man später als primäre Materie deutete (cf. Baeumker 136 f; 142 ff), einen gewissen Identitätscharakter besitzt (cf. z.B. Tim. 50 a 4 - c 4), während der in dauernder Bewegung befindlichen vorkosmischen Chora (52 d ff; 30 a), die man später als zweite Materie Platons interpretierte, eher der Charakter der Andersheit eignet.

**206, 4 f** ποταγορεύοντι . . . χώραν

Nach Aristoteles soll schon Platon im Timaios die Chora (und den „Topos") mit der Hyle gleichgesetzt haben: Phys. 209 b 11: καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ . . . τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο; cf. 33 ff (Taylor 346 f; 401 ff). — Platon sagt nirgendwo im Timaios, daß seine Chora mit der Hyle identisch sei. Die Identifizierung der Chora (als dem Worin des Werdens) mit der Hyle (als dem Woraus des Werdens) wurde wahrscheinlich durch das Beispiel des Goldes (Tim. 50 a f; e 5 ff), und besonders durch das ἐκ (!) χρυσοῦ (50 a 6), veranlaßt. Auch das ἐκμαγεῖον („Ausprägungsstoff": 50 c 2) ließ sich im Sinne des Aristoteles interpretieren, so daß er aufgrund dieser Beispiele sagen konnte, Platon habe mit seiner Chora eigentlich das Woraus des Werdens, d.h. seine Hyle, gemeint; zu dieser Frage vgl. Claghorn 5-19; zum Verhalten des MP in dieser Frage s. zu 205, 9 f.

Die Identifizierung von τόπος und χώρα (zuerst bei Aristoteles, s.u. und Cherniss 114 f; zum Unterschied von τόπος und χώρα cf. Cornford 200, 2) ist durch Tim. 52 a/b angeregt worden, wo gesagt wird, die Dinge entstünden ἔν τινι τόπῳ; cf. auch 57 c.

ποταγορεύοντι: „sie nennen". Sind damit Platon und seine Schule gemeint, die das zweite Prinzip Topos und Chora genannt haben sollen, während schon der Lokrer Timaios den 'moderneren' Ausdruck Hyle verwandte? So Prof. Marg mündlich. Gegen diese Annahme spricht 1), daß ein „sie nennen" ohne Angabe eines Subjektes kaum eine andere Seite (Schule) einführen kann (man würde dann zumindest ein οἱ δέ oder ἔνιοι δέ erwarten), und 2), daß die übrigen Ausdrücke dieser Art sich nicht auf die gleiche Weise erklären lassen (cf. S. 19 f). Das ποταγορεύοντι will — im Sinne von „man nennt" — wohl nur soviel sagen, daß es auch noch andere Bezeichnungsweisen für die Hyle gibt. Freilich hält der Autor den Ausdruck Hyle für den treffenderen, denn die Hyle wird bei ihm nur Topos und Chora g e n a n n t, so wie der Nus Gott genannt wird (205, 7).

Die Prädikationen der Idea und der Hyle sowie der besonders knappe Stil dieser Partien sind Zeichen einer ausgebildeten philosophischen Begriffssprache der Schulen (vgl. z.B. Albin 8, 2 S. 162, 25 ff).

## § 5

**206, 5** δύο ὧν αἵδε ἀρχαί ἐντι, ἅν

ἐντι, ἅν: so wohl zu lesen mit M². Komma ist Hochpunkt vorzuziehen wegen der engen gedanklichen Verbindung der beiden Sätze. N bringt (wie auch in anderen Fällen) die Koineform (ὧν statt ἅν). BE bzw. ihre Vorlagen verstanden die dorische Form des Relativpronomens nicht mehr, daher die Änderungen: E: ἄν, was sinnlos ist, und B: ἐναντίαι. Letzteres gäbe zwar einen Sinn, doch würde die Überleitung zum folgenden Satz (τὸ μὲν εἶδος) fehlen. Außerdem liegt der Ton keineswegs auf ἐναντίαι, sondern auf ἀρχαί: Idea und Hyle sind ἀρχαί [1]). Obschon ἀρχή und αἰτία bei TL nicht eigens geschieden werden (zur Unterscheidung derselben cf. Dox. Gr. 611, 5 ff; Theiler 18 ff; A. J. Festugière, REG 65 (1952) S. 109), ist es doch auffällig, daß Idea und Hyle bei ihm immer nur ἀρχαί (cf. 215, 13), nie aber αἰτίαι genannt werden. Ursache (αἰτία, αἴτιον) ist bei TL der Gott (und die Ananke): 205, 5; 207, 5. 8. Idea und Hyle sind Ur-sprung (Woher) des Werdens (für die Idee vgl. Tim. 50 d 1: ὅθεν). Die Unterscheidung von αἰτίαι und ἀρχαί findet sich nicht im Timaios.

**206, 5 ff** τὸ μὲν εἶδος . . . ἔγγονα

Das Formprinzip (Eidos = Idea; cf. zu 205, 9) wird hier in Analogie gesetzt (λόγον ἔχει) zum Vater und männlichen Prinzip, die Hyle zur Mutter (cf. 205, 13) und zum weiblichen Prinzip; ihrer beider Sprößling ist das Sinnending (cf. 205, 9).

πατήρ — μάτηρ — ἔγγονα: entnommen aus Tim. 50 d 2: καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.

εἶδος — ὕλα: aristotelisches Begriffspaar, das sich jedoch häufig im MP findet.

Das Begriffspaar ἄρρεν — θῆλυ findet sich bei Platon nicht, aber schon Aristoteles verwendet es in seiner Darstellung der plato-

---

[1]) Mit Prof. Marg fasse ich ἀρχαί als Prädikatsnomen: „Diese beiden nun sind ἀρχαί"; grammatikalisch möglich wäre es auch, ἀρχαί als Subjekt zu fassen: „Diese Prinzipien sind also zwei".

nischen und pythagoreischen Prinzipienlehre (Met. 988 a 5). Bei Xenokrates wird die Monas als ἄρρεν, die Weltseele als θῆλυ bezeichnet (fr. 15 H). Aristoteles kann sagen (Phys. 192 a 23): ἡ ὕλη ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος (ἐφίεται). Das auf Systoichiendenken weisende Begriffspaar (cf. Arist. Met. 986 a 23 ff) wurde also schon in der alten Akademie zur Erklärung kosmischer Vorgänge vergleichsweise herangezogen; cf. Dörrie, Xenokrates 1520. Die Art, in Gegensatztafeln zu denken, galt als pythagoreisch (Arist. a.O.; cf. Burkert 45 f). Es ist also nicht verwunderlich, wenn wir beide Termini als Begriffspaar einer Systoichie im MP bei einem Manne wiederfinden, der als Platoniker dem Neupythagoreismus nahestand, Eudoros von Alexandreia (im Referat über die pythagoreische Prinzipienlehre bei Simpl. in Phys. 181, 25 f; dazu Theiler, Philo 205 f; Burkert 53 f); dann bei Plut. Is. et Os. 56 (374 A). Als θῆλυ wird die Hyle auch bei Plut. Is. et Os. 53 (372 E) bezeichnet.

λόγον ἔχει: „entspricht, ist analog zu".

Zu τρίτα cf. 205, 14 und Diog. L. III, 77: καὶ τρίτην(:) γένεσιν. M. Psellos in seinem bislang unveröffentlichten Physikkommentar scheint sich auf TL 205, 13, 206, 1 und die vorliegende Stelle zu beziehen, wenn er sagt: ἡ ὕλη . . . καὶ ἐκμαγεῖον καὶ τιθήνη λέγεται, ὡς ἐκμάσσουσα τὰ εἴδη καὶ μητρὸς καὶ θήλεος λόγον πρὸς τὰ εἴδη ἔχουσα (Benakis 46).

## § 6

**206, 7 ff** τρία δὲ ὄντα . . . δόξᾳ

Den drei Seinsbereichen, Idea, Hyle, Sinnending, entsprechen drei Erkenntnisweisen (Tim. 52 a f), der Idea der Nus (Tim. 52 a 4; cf. 28 a 1), der Hyle der „Bastardschluß" (52 b 2) und dem Sinnending αἴσθησις und δόξα (52 a 7; cf. 28 a 2; c 1 u.ö.).

Interpretatorische Zusätze zum Timaiostext sind:

a) κατ' ἐπιστάμαν (E), lectio difficilior. Die ἐπιστήμη ist Voraussetzung und Weg zur νόησις τῆς ἰδέας. Nur über die ἐπιστήμη gelangt man zur Erkenntnis der Ideen (cf. 224, 9 f). κατ' ἐπιστάμαν bedeutet dann: gemäß der ἐπιστήμη, d.h. auf wissenschaftlichem Wege. καὶ ἐπιστάμα (ἐπιστάμα wohl für ἐπιστάμᾳ) haben NB anstelle des schwerverständlichen κατ' ἐπιστάμαν. Daß der Nus der ἐπιστήμη bedarf zur Erkenntnis der Ideen, sagt Philon, op. mundi 53: χρεῖος δὲ ὁ μὲν νοῦς ἐπιστήμης εἰς τὸ γνωρίσαι τὰ ἀσώματα; vgl. Albin 4, 7 S. 156, 4 ff*.

Nach Anton 62 entspricht κατ' ἐπιστάμαν dem (νοήσει) μετὰ λόγου von Tim. 28 a 1.

b) διὰ τὸ μηδέπω (N Simpl. DE) bzw. τῷ μήπω (BE, μηδέπω Simpl. F) . . . κατ' ἀναλογίαν.

Die erste Lesart begründet (διὰ τὸ μηδέπω νοῆσθαι), weshalb der Logismos unecht genannt wird, nämlich weil er seinen Gegenstand noch nie (μηδέπω) unmittelbar, sondern immer nur durch Analogie erfaßt hat.

Die zweite Lesart läßt zunächst zwei Deutungsmöglichkeiten zu:

1. τῷ . . . νοῆσθαι ist erklärende Apposition zu λογισμῷ νόθῳ: Die Hyle wird durch einen unechten Schluß erkannt, der darin besteht, daß man noch nicht (oder: noch nie) (?) direkt erkennt (νοῆσθαι), sondern nur durch Analogie. Bei dieser Interpretation bleibt das „noch nicht (nie)" unverständlich.

2. τῷ . . . νοῆσθαι ist begründend (Dativus causae): Die Hyle wird durch einen unechten Schluß erkannt, weil sie noch nicht (noch nie) unmittelbar, sondern nur durch Analogie erfaßt worden ist (νοῆσθαι). Diese zweite Ausdeutung kommt der Sache nach mit der Lesart von N Simpl. DE überein.

Mit Marg möchte ich die klare Lesart von N Simpl. DE in den Text setzen, obschon die Möglichkeit besteht, daß diese eine Interpretation (Verdeutlichung) der zweideutigen Lesart von BE Simpl. F ist.

In jedem Fall erklärt TL den dunklen platonischen Ausdruck des λογισμὸς νόθος als Analogieschluß. Er ist der erste Vertreter dieser Ausdeutung, die sich nach ihm auch bei Alex. Aphr. Quaest. nat. S. 4, 9 ff Bruns, Simpl. in Phys. 226, 25 ff und M. Psellos in seinem unedierten Kommentar zur Physik des Aristoteles (bei Benakis S. 15 Anm. 38 f) findet.

διὰ τὸ μηδέπω κατ' εὐθυωρίαν νοῆσθαι ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν: die Hyle ist nicht unmittelbar (eigentlich „auf geradem Wege") erfaßbar (Tim. 52 b 2: μετ' ἀναισθησίας; cf. die ausgezeichnete Begründung Cornfords 193 f und auch Taylor 343 ff z. St.). κατ' εὐθυωρίαν ist ein Ausdruck aus der Feldmessersprache, der bei Platon (Staat 436 e; Tim. 45 c) zum erstenmal in der Literatur auftaucht (cf. P. P. M. Geurts, Mnemosyne III, 11, 1943, S. 108 ff mit reichem Material). Er bedeutet fast immer „in gerader Richtung, geradeaus". Im übertragenen Sinne wird er (nach Geurts 108, 4 und

109, 6) außer bei TL nur noch bei Arist. Rhetorik 1319 a 11 gebraucht.

Weil die Hyle nicht unmittelbar erkannt werden kann, wird sie durch einen Analogieschluß erfaßt, eine Lehre, die uns bei Arist. Phys. 191 a 7 ff zum erstenmal faßbar ist. Zum Analogieschluß cf. Arist. Topik 108 a 7 ff; Okkelos 20 f (dazu Harder, Ocellus S. 98). Zum Analogiedenken in der frühen Akademie cf. J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, [3]Darmstadt 1959, S. 156 ff; ders. RE s.v. Speusippos, Bd. III A 2 (1929) Sp. 1644 f.

Das Analogiedenken spielt auch sonst bei TL eine Rolle: cf. z.B. 206, 5 ff; 207, 20 ff; 217, 5. 13 ff; 223, 10 ff u.ö.

Spätere Zeiten, die in TL einen Vorläufer Platons sahen, nahmen an, daß Platon den Terminus λογισμὸς νόθος und Aristoteles den Analogieschluß als Erkenntnisweise der Hyle von TL übernommen hätten (Simpl. in Phys. 227, 18 ff; 229, 2 ff; cf. Harder, Ocellus 37).

ἀπογέννασμα (cf. 215, 14) ist ein relativ seltenes Wort. LSJ bringt neben unserer Stelle noch Aelian, N.A. 15, 8; Anton 78 f weist außerdem auf Tatian, Oratio ad Graecos 8.

Die Stelle wird von M. Psellos in seinem bislang unedierten Physikkommentar zitiert; cf. Benakis S. 38 f; 40 f; 53.

*Die Schaffung des Weltkörpers* (§§ 7-17)

Nachdem im ersten Kapitel der Schrift die Lehre von den Prinzipien vorweggenommen wurde, beginnt mit diesem Abschnitt die eigentliche Timaiosinterpretation. Ausgangspunkt dieser Timaiosinterpretation und Inhalt von § 7 ist der fiktive (λόγῳ) vorkosmische Zustand. Der Abschnitt hält sich im wesentlichen an Platons Schilderungen desselben Phänomens im Timaios (29 e f; 52 d ff). Nächste Parallelen im MP zu diesem Paragraphen sind Albin 12, 2 und 13, 2.

Setzt § 7 mit dem für diesen ausschlaggebenden πρὶν ὠρανὸν γενέσθαι ein, so § 8 mit dem für den zweiten Abschnitt (§§ 8-11) beherrschenden ἐποίησεν. Doch werden in diesem Abschnitt nicht die einzelnen Schritte des ποιεῖν vorgeführt, sondern das Ergebnis des Schaffens, so daß dieses Schaffen selbst (und mit ihm der schaffende Gott) gegen Schluß hin immer mehr zurücktritt, um einer reinen Beschreibung zu weichen. Kaum ein zweites Stück im TL ist so ausschließlich von Platons Timaios abhängig, und in keinem anderen finden sich so wenig eigene Gedanken wie in diesem. Das bei Platon (Tim. 28 a-34 b; auch aus dem Folgenden bis 41 b stammen einige Gedanken) breit Ausgeführte wird hier knapp und übersichtlich zusammengefaßt.

Der dritte Abschnitt (§§ 12-15) betont in einem ersten Teil die Zusammensetzung des Kosmos aus vollkommenen Elementen, deren Vollständigkeit des Kosmos Autarkie begründet, und die mit der Vollständigkeit zusammenhängende äußere Unverletzlichkeit. Die Unversehrbarkeit auch von seiten innerer Ursachen bietet den überleitenden Gedanken zum zweiten Teil des Abschnittes, der die harmonische Fügung des Kosmosganzen betont.

Den Schluß bildet eine (etwas geheimnisvoll klingende) Ausführung zur Proportionslehre. Dieser Abschnitt hat sein Vorbild in Tim. 31 b 4 - 33 d 6, bringt aber hier und da Erweiterungen gegenüber Platons Text.

Der vierte Abschnitt schließlich (§§ 16 f) behandelt a) die Form, b) die Bewegung des Kosmos und c) seine äußere Glätte und die damit verbundene Bedürfnislosigkeit an äußeren Gliedmaßen. Dieser Abschnitt schließt sich eng an Tim. 33 b 1 - 34 a 7 an; die Abweichungen gegenüber Platon sind gering.

## § 7

**206, 11 f** πρὶν ὤν ὠρανὸν . . . βελτίονος

Wie häufig im MP wird hier aus Tim. 28 a 4-29 b 1 und 29 d 7-30 a 6 eine Dreiprinzipienlehre[1]) herausgelesen: „Vor" der Entstehung des Himmels waren Idea (= Vorbild: Tim. 28 a 7 u.ö.), Hyle (∼ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν: 30 a 3-5) und der Gott (30 a 2), der Werkmeister (Demiurgos: 28 a 6 u.ö.) des Besseren (∼ 30 a 2-6).

§ 1 hatte zwei Ursachen genannt, den Gott-Nus und die Ananke; neben diesen (aber wahrscheinlich abhängig von ihnen, cf. zu 205, 9 f) stehen § 5 zwei Archai, Idea und Hyle. Wenn an der vorliegenden Stelle nur drei (und nicht vier) Prinzipien genannt werden, so erklärt sich das daraus, daß an der Bezugsstelle (Tim. 27 d 5 ff; 29 d 7 ff) von der Ananke noch nicht die Rede ist, die zum erstenmal 47 e 5 erwähnt wird. Aber auch im weiteren Verlauf der Schrift des TL taucht die Ananke nicht mehr auf, d.h. außer im Prinzipienkapitel (§§ 1-6) arbeitet TL nur mit drei Prinzipien, Gott, Idea und Hyle. Der Grund für das Verschwinden der Ananke liegt gewiß darin, daß bei Platon nicht klar wird, wie sich Ananke und Chora zu einander verhalten. Im MP rücken Ananke und Chora (Hyle) zudem so eng zusammen, daß sie z.B. von einigen Platonikern, die Plutarch erwähnt (Procr. 6. 1014 F), Numenios (Test. 30 Leemans = Calcidius 299 S. 301, 18) und Calcidius (268 S. 273, 15 f; 271 S. 275, 12 ff) identifiziert werden können.

Die Lehre von den drei Prinzipien ist „der Kernsatz des Mittelplatonismus" (Dörrie, Ammonios 458) und wahrscheinlich „eine erste Lesefrucht aus dem Timaios" nach dessen Wiederentdeckung im 1. Jh. v. Chr. (ders. Mittelplatonismus 206 [2])). Erste Belege für diese Lehre sind Varro bei Augustinus C.D. 7, 28 (dazu Theiler 18 f; Varro ist Antiochosschüler); Aetius I, 3, 21; Plut. Quaest.

---

[1]) Ausgezeichnet diskutiert (nach dem Vorgange Theilers) die Zwei-/Dreiprinzipienlehren Dörrie, Mittelplatonismus 205 ff.

[2]) Witt 74 f glaubt allerdings „that nothing prevents our associating this view with the Old Academy". Nur haben wir dafür keine Zeugnisse.

conviv. VIII, 2, 4 (720 A); Albin 9, 1 S. 163, 10 ff; Apuleius, de Platone I, 5 S. 86, 9 Th; Galen, Compendium II S. 38 Walzer-Kraus (cf. die Herausgeber S. 8, 24 ff); Calcidius 304 S. 306, 7 ff Wasz. u.ö. Für die Pseudopythagorica vgl. Ps. Archytas, de princ. S. 19, 25 f Thesleff.

Die Dreiprinzipienlehre ist ein Indiz dafür, daß die Schrift aus dem Platonismus nach Antiochos von Askalon stammt.

Die drei Prinzipien werden als vorgängig zur Welt dargestellt, aber nicht zeitlich vorgängig, sondern nur λόγῳ, der Rede, der Darstellung nach. D.h. die Welt ist eigentlich ungeworden, „die Darstellung aber (ὁ δὲ λόγος) zerteilt das, was zusammen besteht (διαιρεῖ τὰ συνυποστάντα), läßt entstehen, was eigentlich unentstanden ist (γεννᾷ τὰ ἀγέννητα), und teilt das Ewige der Zeit nach (μερίζει κατὰ χρόνον τὰ ἀΐδια)". So interpretiert Procl. in Tim. II, 101, 6 f den Timaios mit Bezug auf die vorliegende TL-Stelle. Er folgt hier wahrscheinlich Jamblich, da die Stelle sich im Wortlaut eng mit I, 382, 30 ff berührt, wo Proklos Jamblich und Porphyrios folgt.

Mit seiner Ablehnung einer zeitlichen Entstehung der Welt im Timaios folgt TL der überwiegenden Anzahl der Mittelplatoniker. Eine Übersicht über die verschiedenen Spielarten der Lehre findet man bei Taylor 67 ff und Matter 176 ff, bes. 184 ff.

TL's Angabe, daß der Kosmos (im Timaios) nur der Darstellung nach geworden sei, hat m.W. keine genaue Parallele, doch erinnert sie an die Erklärungen, die Xenokrates, Krantor und Eudor über die Entstehung des Kosmos im Timaios abgaben: der Kosmos werde von Platon nur διδασκαλίας χάριν oder θεωρίας bzw. σαφηνείας ἕνεκα in der Entstehung vorgeführt, so wie man etwa geometrische Figuren zum besseren Verständnis vor den Augen der Schüler entstehen läßt (Arist. de caelo 279 b 32 ff = Xenokrates fr. 54 H; cf. auch fr. 68 H; Krantor und Eudor bei Plut. Procr. 3. 1013 A/B). Auch hier liegt der Gedanke zugrunde, daß der Logos das Unteilbare teilt und das Unentstandene entstehen läßt, nur wird hier noch eine Begründung für das Vorgehen des Logos gegeben: „um der Deutlichkeit willen, der (eingehenden) Betrachtung, der Belehrung wegen".

Procl. in Tim. II, 101, 9 ff zitiert die TL-Stelle, um zu beweisen, daß das Werden des Kosmos im Timaios nicht zeitlich zu verstehen sei.

λόγῳ γενέσθαι (so möchte ich mit Marg lesen) in der Bedeutung

„der Darstellung nach entstehen" findet sich: Tim. 27 a 7: ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας; 55 d 7: τὰ δὲ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένη; Kritias 106 a 4: λόγοις ἄρτι θεῷ γεγονότι; Staat 472 d 9f: παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως; 369 a 5: γιγνομένην πόλιν . . . λόγῳ; cf. 451 c 7 f; 369 c 9; Nomoi 778 b 5: λόγῳ γίγνεται; Nomoi 712 b 1 f; Menex. 239 d 5: γενόμενον λόγῳ u.ö.; im MP: Plut. Procr. 3 (1013 A); Max. Tyr. XVII, 2 f S. 209, 15 ff Hobein u.ö.

Der Ausdruck πρὶν ὤν ὠρανὸν λόγῳ γενέσθαι findet sich ohne λόγῳ: Tim. 37 e 1 f; 52 d 4; ποτ' (nach γενέσθαι N) ist wegzulassen, da es den Gedanken des unzeitlichen Gewordenseins des Kosmos stört. Auch an den platonischen Parallelstellen fehlt es. ὠρανός = κόσμος: cf. Tim. 28 b 2 ff und die Kommentatoren z. St.; Arist. de caelo 278 b 9 ff; Kranz, Kosmos 31 f und 44.

Der Dual ἤστην (häufig bei Platon: Phaidr. 265 a 2; Polit. 282 b 7 u.ö.) ist auffällig. Man könnte daran denken, daß die Idea als von Gott abhängig (cf. zu 205, 9 f) nicht gezählt wird; aber dagegen spricht die Stellung der beiden Substantive; man würde dann eher folgenden Text erwarten: θεός τε καὶ ἰδέα καὶ ὕλα! Eher ließe sich ἰδέα τε καὶ ὕλα als Einheit verstehen (so schon Anton 79 f), da die Hyle auch schon im vorkosmischen Zustand keine formlose Masse ist (206, 14), was darauf hinweist, daß sie nie völlig ohne Form ist und auch die 206, 2 genannte ὕλα κατ' αὐταύταν (wie bei Aristoteles) nur als Grenzbegriff in Gedanken existiert.

Lehnt man diese Interpretation ab, so bleibt nur noch die Möglichkeit, daß der Autor mit den Dualformen des Präteritums nicht mehr vertraut war, was im Hellenismus und in der Kaiserzeit häufiger vorkommt [1]), und die vorliegende Form als besonders archaisch und somit für seine Zwecke geeignet ansah (so Thesleff 62); gegen diese Annahme spricht, daß der Autor zumindest den präsentischen Dual richtig gebraucht: 207, 2.

Die Dreiergruppe (Idea, Hyle, Gott) hat nach Prof. Marg (mündlich) Beziehung zu Tim. 52 d 3: ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι. An die Stelle der γένεσις sei der Demiurg getreten.

Zu δαμιουργὸς τῶ βελτίονος vgl. zu 205, 8 und Tim. 68 e 1: ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργός; vgl. 29 e 3: πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ, d.h. ἀγαθά! Vgl. auch 33 d 1 f: ἡγήσατο . . . ἄμεινον (!) ἔσεσθαι. Als Ordner von schon Vorhandenem kann der Gott dieses nicht schlechthin gut, sondern nur besser

[1]) Der Anon. Theait. 73, 4 (2. Jh. n. Chr.) muß seinen Lesern sogar die einfache Dualform τούτω erklären; cf. die Herausgeber S. XXI.

machen. Cf. Arist. G.A. 731 b 25 f: τὸ θεῖον αἴτιον ἀεὶ ... τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις; Theophrast, Met. 11 b 7 ff R.-F.

**206, 12 f** ἐπεὶ δὲ τὸ πρεσβύτερον ... ἀτάκτω

τὸ πρεσβύτερον ist das ontologisch Frühere, τὸ νεώτερον das ontologisch Spätere (cf. Staat 509 b 9; Tim. 34 b 10 ff und Taylor 105; Procl. in Tim. II, 114, 10 ff; 118, 1 ff [1]).

Der Satz ist nach Art eines Syllogismus aufgebaut:

a) Das Ältere hat vor dem Jüngeren den Vorrang;
b) die Ordnung ist (ontologisch) früher (älter) als die Unordnung;
c) also schuf der Gott — als Werkmeister des Besseren — das Vorrangige, die Ordnung.

Zum Vordersatz vgl. z.B. Nomoi 690 a ff; 879 b 9 ff; 917 a 4 ff; Arist. Polit. 1259 b 1 ff. Der Mittelsatz ist aus Tim 30 a 5 f hergeleitet: ἡγησάμενος ἐκεῖνο (die Ordnung) τούτου (Unordnung) πάντως ἄμεινον; cf. Epin. 980 d 8: ὃ γὰρ ἄμεινον καὶ παλαιότερον καὶ θεοειδέστερον; Nomoi 895 b 5: πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην; der bei Platon überall vorausgesetzte Grundsatz, daß die Ordnung der Unordnung vorgeordnet ist, wurde im Platonismus zum festen Schuldogma: Aetius I, 7, 6; Diog. L. III, 69; Procl. in Tim. III, 85, 2 f und schon Arist. Topik 142 a 20 f.

**206, 13 ff** ἀγαθὸς ὢν ... καταστᾶσαι

Nahes Vorbild dieser Stelle ist Tim. 29 e 1-30 a 5. Weil Gott gut ist (29 e 1 ff), schafft er aus der Unordnung die Ordnung, d.h. den Kosmos. Zur Güte Gottes vgl. auch Tim. 29 a 3; 30 a 7; Staat 379 b 1. Natürlich gehörte die Güte Gottes zu den von allen Schulen anerkannten Lehren.

ὁρῶν τε τὰν ὕλαν ... ἀτάκτως δέ: Im Timaios 30 a 3-4 übernimmt der Gott πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν (!), und 52 e 1 heißt es von der „Amme des Werdens" in ihrem vorkosmischen Zustand: παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι (Prof. Cherniss, brieflich). Gott *sieht* die Hyle bei Numenios fr. 20 L.

Abweichend vom Timaios ist, daß die Hyle vor ihrer Ordnung durch den Gott die *Idea* aufnimmt. Im Timaios hat sie zu diesem Zeitpunkt nur gewisse Spuren (ἴχνη ἄττα: 53 b 2) festumrissener Dinge (Elemente). Wie kommt TL zu dieser Auffassung? Tim.

[1]) Im Gegensatz zu Proklos macht TL keinen Unterschied zwischen πρότερον und πρεσβύτερον, νεώτερον und ὕστερον; cf. 209, 1 ff.

50 d 7 wird gesagt, die Chora solle alle Gestalten (ἰδέαι!) aufnehmen; nach 52 d 6 nimmt die Chora μορφαί auf, worunter TL möglicherweise die Ideen verstand (zu μορφή = ἰδέα vgl. zu 208, 14 ff); 51 a 7 (πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ) wurde schon von Aristoteles so ausgelegt, daß die Chora die Ideen in sich aufnimmt (Cherniss 118); wahrscheinlich verstand TL die Stelle ebenso; 69 b hat die vorkosmische Materie geordnete Gestalten nur durch Zufall (τύχῃ), aber sie hat sie [1])! Sonst bezeichnet Platon das in die Chora Eingehende mit μιμήματα (50 c 5; 51 b 6); φαντάσματα (52 c 3); πάθη (52 d 6); δυνάμεις (52 e 2). Daß TL Platon falsch interpretiert, geht eindeutig aus 52 a 3 hervor, wo gesagt wird, die Idee sei ein οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν.

Mit seiner Lehre steht TL nicht allein: Schon Aristoteles liest aus dem Timaios heraus, daß die Chora an den Ideen teilhat und diese in der Chora sind (Phys. 209 b 12 f; b 33-210 a 2; vgl. dazu Cherniss 112 ff, bes. 118); bei Diog. L. III, 76 ist die Hyle ein δεχόμενόν πως τὰς ἰδέας, und Plotin III, 6, 11, 5-8 berichtet, daß die meisten seiner Vorgänger die Frage, wie die Hyle an den Ideen teilhaben könne, in dem Sinne verstanden: πῶς ἔρχεται εἰς αὐτὴν (τὰ εἴδη) (Prof. Cherniss, brieflich).

Was war des TL Absicht bei der Verkehrung der platonischen Lehre? Vielleicht wollte er betonen, daß die Hyle niemals ohne Form sei. Oder lag ihm daran, die Bewegung der prämundanen Materie durch das unmittelbare Einwirken der Idea auf sie zu erklären statt durch unbestimmte Kräfte derselben wie bei Platon?

**206, 14 f** καὶ ἀλλοιουμέναν . . . ἀτάκτως δέ: Die Bewegung (κίνησις: Tim. 30 a 4; 52 e 4 u.ö.) der Materie wird bei Platon als ein schwankendes Schütteln und Geschütteltwerden bezeichnet (52 e 3-5), nicht aber mit dem Ausdruck ἀλλοίωσις benannt (obschon diese Art der Bewegung Platon bekannt war: Theait. 181 d; Parm. 138 b f; 163 c ff). ἀλλοίωσις meint die qualitative Veränderung an einem gleichbleibenden Substrat, hier der Materie. Als solche wird die Bewegung der Materie aber 52 d 4 ff beschrieben: τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην . . . καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη (!) συνέπεται. Diese Stelle geht unmittelbar derjenigen voraus,

---

[1]) Tim. 48 b 3 sagt Platon, er wolle τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς (!) φύσιν . . . αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη betrachten. Anlaß genug für des TL Interpretation!

die für das δεχομέναν τὰν ἰδέαν ausschlaggebend war, so daß in 52 d 4 ff der Ansatzpunkt für beide Lehren des TL zu sehen ist.

Als ἀλλοίωσις wird die Bewegung der Elemente des Kosmos 216, 24 ff bezeichnet.

Die Bewegung der Materie ist vielfältig (cf. Tim. 52 e 1 ff; Plut. Procr. 6. 1015 E) und ungeordnet (Tim. 30 a 4 f: πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως; cf. 53 a 8; 69 b 3; Polit. 273 b 4 ff).

**206, 15 f** ἐδήλετο εἰς τάξιν . . . καταστᾶσαι: ἐδήλετο dor. = ἐβούλετο (cf. 207, 3. 5). Von BE nicht verstanden und zu ἐδῆτο (= ἐδεῖτο) verschlimmbessert. Vorlage für die Stelle war Tim. 30 a. Doch bezieht sich der Wille Gottes im Timaios darauf, daß alles möglichst gut werde: βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν; darauf folgt dann gleich die Tat: 30 a 3 ff: . . . εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ~ TL: εἰς τάξιν αὐτὰν ἄγεν; cf. 69 b 4; 53 b 4.

Die vorkosmischen Umwandlungen sind „ohne feste Grenzen" (cf. Tim. 53 a 8: ἀλόγως καὶ ἀμέτρως; Plut. Procr. 7. 1015 E: ἀοριστίαν πολλήν), und Gott machte sie zu begrenzten (Tim. 69 b 4: συμμετρίαν ἐνεποίησεν; 53 b 4: διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς; cf. Phil. 25 d 11 ff; 26 a 7 ff; b 7 ff; Plut. Procr. 21 (1022 F)). Platon legt den Ton bei der Ordnung des chaotischen Zustandes auf die Ordnung der Elemente selbst (69 b 3 ff; 53 b 4 ff; c 4 ff) und nur nebenbei auf die Ordnung der Verhältnisse zu einander (69 b 3 f). Bei TL liegt umgekehrt der Nachdruck auf den Übergängen der Elemente in einander (μεταβολάς; τροπάς), und nur nebenbei werden die Ausgliederungen (aus dem Substrat) erwähnt (διακρίσιες).

**206, 16 f** ἵν' ὁμόλογοι . . . δέχηται

Der Zweck der Ordnung der chaotischen Hyle ist ein zweifacher: a) der geordnete Übergang von Element zu Element und b) als Voraussetzung dafür eine geordnete Scheidung (Ausgliederung) der Elemente selbst (aus dem Substrat). Von einem vorkosmischen Übergang der Stoffe ineinander findet sich im Timaios nichts, wohl aber von einer Scheidung (Trennung, Ausgliederung, διάκρισις: 52 e 5-53 a 7; zur διάκρισις vgl. auch 49 e 1), die willkürlich vor sich geht (ὅταν ἀπῇ τινος θεός: 53 b 3). Die Ordnung der Ausgliederung durch den Gott wird vorgeführt Tim. 53 b 4 f; c ff, die Ordnung der Übergänge 56 d ff.

Zu διάκρισιες τῶν σωμάτων cf. auch Arist. Meteor. 345 b 32 f; 340 b 3; Probl. 944 a 13.

ὁμόλογοι: „übereinstimmend, proportional"; cf. Euklid 12, 12 S. 210, 18 ff Heib. Weitere Belege bei Anton 106.

κατ' αὐτόματον (bei Platon im gleichen Sinne nur ἀπ' αὐτομάτου und als Adjektiv) bedeutet „willkürlich, ohne vernünftige Ursache"; es steht fast immer im Gegensatz zur Vernunft und ihrem Schaffen; cf. Polit. 269 c 4 ff; Soph. 265 c; Arist. de phil. fr. 12 b; fr. 13 Ross; Plut. Quaest. conviv. IX, 5, 2 (740 D). Ihm entspricht im Timaios 53 b 3: ὅταν ἀπῇ τινος θεός.

## § 8

**206, 18 ff** ἐποίησεν . . . περιέχεν

Mit § 8 beginnt das eigentliche Schaffen des Gottes (§ 7 sprach nur von seiner Absicht). Gott schuf die Welt ἐξ ἁπάσας τᾶς ὕλας: Tim. 32 c 5 ff, bes. 6 f: ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς; cf. 33 a 7; Arist. de caelo 278 a 27: εἴπερ οὗτος (ὁ κόσμος) ἐξ ἁπάσης ἐστὶ τῆς ὕλης, ὥσπερ ἔστιν; cf. 28 ff; Albin 12, 2 S. 167, 11 f: ἐκ τῆς πάσης οὖν ὕλης αὐτὸν (τὸν κόσμον) ἐδημιούργει.

Er setzte sie zur Grenze der Seinsnatur. Nach diesem Satz scheint es für TL kein transzendentes Sein zu geben und alles Sein vom Kosmos umschlossen zu werden. Aber 207, 14 wird der Kosmos als Grenze der αἰσθητά bezeichnet, dem der ὅρος νοατῶν (= Paradigma) gegenübersteht. Mit τὸ ὄν ist hier — wie Tim. 52 b 4 — wahrscheinlich das αἰσθητόν gemeint (so schon de Gelder 56). Der Gedanke vom Kosmos als der Seinsgrenze findet sich in den Pseudepigrapha noch bei Ps. Archytas, Categ. S. 29, 10 f Th. Weiteres zu 207, 13 f.

Die Begründung lautet: Der Kosmos ist allumfassend, nach Tim 30 c 8 f: ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς (περιλαβὸν ἔχει) ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά; 69 c 1 ff: ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο ζῷον ἓν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ; cf. 92 c 5 ff; Parm. 145 b (und Gauss z. St.).

**207, 1** ἕνα, μονογενῆ . . . λογικόν

Tim. 31 b 3: εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανός; 92 c 8: εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. Daß die Welt eine sei, steht im Hellenismus unumstößlich fest und wird nicht weiter begründet. Platon mußte die Einweltenlehre noch verteidigen und absichern (Tim. 31 a/b; 55 c/d).

τέλειον: Tim 32 d 1 u.ö.; cf. 31 b 1.

ἔμψυχόν τε καὶ λογικόν: 30 b 8: ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε; Polit. 269 d 1: der Kosmos ist ein ζῷον ὂν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτό. Bei Platon ist der Ausdruck ἔμψυχον ἔννουν τε im Begriff des Weltzoon verankert. TL dagegen vermeidet es, den Kosmos ein Zoon zu nennen. Der Ausdruck ἔμψυχόν τε καὶ λογικόν scheint stoisch zu sein: SVF II, 633 S. 191, 34.

Ryle 179 behauptet, Sext. Emp. Adv. Phys. I, 107 zitiere Zenon, der „in Übereinstimmung mit dem Timaios" sage, der Kosmos sei ein ζῷον ἔμψυχον . . . καὶ λογικόν. Da sich diese Formulierung nicht im Timaios, wohl aber bei TL findet, habe — so schließt Ryle — TL dem Zenon vorgelegen. — Aber Ryles Wiedergabe der Sextusstelle ist offensichtlich falsch. Es heißt dort, Platon habe im Timaios (34 b 4 ff) potenziell (δυνάμει) dasselbe wie Zenon gesagt. Denn Platon(!) nenne den Kosmos ein ζῷον ἔμψυχον . . . καὶ λογικόν. Daraus folgt nichts für eine Abhängigkeit Zenons von TL.

**207, 1 f** κρέσσονα . . . ἐστόν

Wie schon 206, 12 f wird auch hier mit einem Schuldogma argumentiert, das zwar Platon zu entnehmen ist (z.B. Tim. 30 b 1-3), von ihm aber nie so dogmatisch formuliert worden ist. Der Satz findet sich im MP bei Albin 14, 4 S. 169, 37 ff; Max. Tyr. XI, 8 S. 138, 9; ferner bei Diog. L. III 71 und Mark Aurel V, 16; cf. Plut. Is. et Os. 76 (382 B).

**207, 2** καὶ σφαιροειδὲς σῶμα

Von der Kugelgestalt des Kosmos spricht Platon erst an späterer Stelle, die TL ausführlich § 16 behandelt; hier greift TL also vor: Tim. 33 b 1 ff: σχῆμα δ' ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενὲς . . . διὸ καὶ σφαιροειδές; ein allgemein anerkanntes Dogma im Hellenismus.

σῶμα: Tim. 31 b 7; 32 c 1 u.ö.

**207, 2 f** τελειότερον . . . τοῦτο

Tim. 33 b 6: πάντων τελεώτατον . . . σχημάτων.

## § 9

**207, 3 f** δηλόμενος . . . ποιῆν

Tim. 30 d 1: τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθείς; cf. 30 a 2 und a 6.

Zu ἄριστον γέννημα cf. 30 b 5 f: ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος; 92 c 8 f: ἄριστος (sc. ὁ κόσμος); Staat 530 a 4 ff.

**207, 4** θεὸν γεννατόν

Kritias 106 a 4 (Ende der Rede des Timaios): θεῷ γεγονότι; cf. Tim. 34 b 8 f; ähnlich 68 e 3 f; 40 d 4 spricht Timaios von den γεννητοὶ θεοί, den Gestirnsgöttern; Staat 546 b ist mit θεῖον γενητόν der Kosmos bezeichnet (Procl. in Tim. I, 292 7 ff; Zeller II, 1 S. 857, 1).

**207, 4 f** οὔ ποκα φθαρησούμενον . . . θεῶ

Tim. 41 a 7 f: δι' ἐμοῦ γενόμενα (ἔργα) ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος; 32 c 3: ἄλυτον (τὸ τοῦ κόσμου σῶμα). . . πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος.

Zu οὔ ποκα φθαρησούμενον cf. auch 37 d 1-7; Polit. 270 a 4; 273 e 3; Nomoi 904 a 8 ff. Hinter dem Ausdruck des TL steht das mittelplatonische Schuldogma, der Kosmos sei φθαρτὸς μέν, μηδέποτε δὲ φθαρησόμενος; so Platoniker bei Philon, quis rer. div. her. 246; Plut. Quaest. Plat. III, 2 (1002 C); Aetius II, 4, 2.

φθαρησούμενον, dorisches Futur; vgl. S. 16.

Zu συντεταγμένω θεῶ cf. Phil. 30 c 5: αἰτία οὐ φαύλη κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα und Xenoph. Mem. IV, 3, 13.

**207, 6** ἀλλ' οὐ . . . καλλίστω

Aus dem gleichen Zusammenhang wie der vorherige Satz: Tim. 41 b 1: τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ (ἐστιν); cf. 29 e 1 f; 30 a 6 f; Staat 379 b; 609 b 1; Philon, aet. mundi 106; Plut. non posse suav. vivi 22 (1102 D); Procl. in Tim. II, 55, 17.

γεννάματος καλλίστω (cf. TL 207, 3: ἄριστον γέννημα) gesteigert gegenüber Tim. 41 b 1; cf. Tim. 29 a 5: κάλλιστος τῶν γεγονότων; 30 b 5 f; d 1 ff u.ö.

ὁρμᾶν ἐπὶ φθοράν: ~ λύειν ἐθέλειν: Tim. 41 b 1.

**207, 7** διαμένει ἄρα . . . μακάριος

ἄφθαρτος καὶ ἀνώλεθρος nicht im Timaios; dafür ἄλυτος (32 c 3; 41 a 9: die Götter sind ἄλυτοι); cf. 33 a 2: der Kosmos ist ἀγήρως καὶ ἄνοσος; ἀθάνατος καὶ ἀγήρως wird der Kosmos Polit. 273 e 3 f genannt; cf. Nomoi 904 a 8 f.

μακάριος: εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο: 34 b 8 (also aus

späterem Zusammenhang — der Einsetzung der Seele in den Weltkörper — übernommen); cf. Nomoi 903 c 3 f.

## § 10

**207, 8** κράτιστος . . . ἐγένετο

Tim. 29 a 5 f: ὁ μὲν γὰρ (κόσμος) κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δὲ (δημιουργὸς) ἄριστος τῶν αἰτίων; 37 a 1 (von der Weltseele): ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων; 30 a 6 f: θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

**207, 9 f** ἀφορῶντος οὐκ . . . οὐσίαν gibt die zweite Begründung für das κράτιστος: nicht nur die Wirkursache ist die beste (stärkste), sondern auch das Vorbild, die Formursache. Aus Tim. 28 a 6-b 2 und c 5-29 b 1.

ἀφορῶντος: Tim. 29 a 3: ἔβλεπεν; cf. 28 a 7.

οὐκ εἰς χειρόκματα παραδείγματα: 28 b 1: οὗ δ' ἂν εἰς γεγονὸς (ἔβλεπεν ὁ δημιουργὸς) γεννητῷ (!) παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλὸν (ἀποτελεῖσθαι πᾶν); cf. 29 a 3.

ἀλλ' ἐς τὰν ἰδέαν: Tim. 29 a 3 ff: πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν . . . πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται; cf. 28 a 6 f.

ἰδέα: cf. zu 205, 9 f und Albin 12, 1 S. 167, 6 ff: ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδημιουργῆσθαι πρός τινα ἰδέαν κόσμου ἀποβλέποντος, παράδειγμα ὑπάρχουσαν τοῦδε τοῦ κόσμου; cf. 33 f; 9, 3 S. 163, 37: der Kosmos ist nach der ἰδέα geschaffen; Hippolytos, Dox. Gr. 567, 13.

νοητὰ οὐσία: der Ausdruck findet sich nicht bei Platon, dafür 37 e 5: ἀΐδιος οὐσία; 35 a 1: ἀμέριστος οὐσία; cf. 38 b 8: διαιώνιος οὐσία; νοητὴ οὐσία bei Xenokrates fr. 5 H und fr. 6 H; Arist. Met. 1043 b 30*. Später ist der Ausdruck ganz geläufig, z.B. Albin 7, 4 S. 161, 32.

**207, 10 f** ποθ' ἅνπερ . . . γίγνεται

Tim. 29 a 2-b 1.

ἀπακριβωθέν: 56 c 5 f: ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτῃ πάντῃ δι' ἀκριβείας (!) ἀποτελεσθεισῶν ὑπ' αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον; 30 d 2: τῷ . . . καλλίστῳ . . . καὶ . . . τελέῳ μάλιστα (!) αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθείς; cf. 37 d 2 (εἰς δύναμιν!); 38 b 8 f; 39 e 1. 29 c 6: die Menschen verstehen es nicht,

ein Abbild ἀπακριβοῦσθαι! Das Verb auch Tim. 33 c 1 und Phil. 59 d 5.

κάλλιστον: Tim. 29 a 5; 30 b 5 u.ö.

ἀπαρεγχείρητον: „dem nicht beizukommen ist", daher entweder „unangreifbar, unantastbar, unverletzlich" (so bei Josephus, Ant. 15, 6, 1; Arrian, Diss. 4, 1, 161; Clem. Alex. Strom. 1, 20, 97, 4; Vorbild wäre nach dieser Übersetzung Tim 33 a 1-b 1; d 3 f, also eine Stelle in anderem Zusammenhang) oder — und dies scheint mir die passendere Bedeutung für die vorliegende Stelle — „untadelig, unnachahmlich, vollkommen" (so für unsere Stelle Ast, Lex. Plat., Passow, Pape; bei Diodorus Sic. findet sich das Adverb in dieser Bedeutung: 4, 78). Das Wort ist selten und spät (cf. Anton 108).

## § 11

**207, 11 f** τέλειος . . . ἐστιν

Cf. Tim. 30 c 2 - 31 a 1: der Gott schuf den Kosmos möglichst (μάλιστα) ähnlich dem vollkommenen Vorbild; 32 d 1: der Kosmos ist nach dem Willen des Gottes ein möglichst (ὅτι μάλιστα) vollkommenes Lebewesen.

τέλειος: Die Vollkommenheit ist hier wie Tim. 32 d 1 im Sinne der Vollständigkeit gemeint, wie der Nebensatz zu verstehen gibt. Cf. auch Tim. 33 a 7; 34 b 2; 92 c 5 u.ö.

κατὰ τὰ αἰσθητά schränkt das τέλειος ein: der Kosmos ist nur vollendet im Bereich, auf der Ebene der Sinnendinge. Auch im Timaios wird die Vollkommenheit des Kosmos eingeschränkt (s.o.; Tim. 37 d 1 ff u.ö.), wird immer wieder die Grenze betont, die Gottes Schaffen und seiner Güte gesetzt sind (cf. das häufige κατὰ δύναμιν u.ä.: 30 a 3; 37 d 2; 53 b 5 und bes. 56 c 5), so daß er nur κάλλιστος τῶν γεγονότων (29 a 5) ist.

**207, 12 f** ὅτι . . . ἀπέλιπεν

Der Nebensatz bringt die Begründung für die Vollkommenheit (Vollständigkeit) des Kosmos: auch das Vorbild ist vollständig.

ὅτι . . . αὐταύτῳ ist Tim. 30 c 7 f nachgebildet (τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει); οὐδὲν ἐκτὸς ἀπέλιπεν ist Tim. 32 c 7 f entnommen (μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών); TL oder seine Vorlage hat also hier zwei Stellen zusammengearbeitet. Zum ersten Gedanken vgl. auch Tim. 33 b 2 f; 69 c 2 f und Philon, aet. mundi 15.

νοητά (N, cf. M²) recte; vgl. Tim. 39 e 7 ff; αἰσθητά ist wohl aus der vorherigen Zeile hereingerutscht.

**207, 13 f** ἀλλὰ . . . αἰσθητῶν

Die Gegenüberstellung wiederholt das Vorhergehende und stammt ebenfalls aus Tim. 30 c 7 - 31 a 1.

ὅρος wird der Kosmos bei TL nur noch 206, 18 genannt (Der Schluß des Abschnittes wendet sich also zum Anfang zurück und rundet das Ganze ab). Der Timaios spricht im gleichen Sinne von περιλαβὸν ἔχειν πάντα τὰ ζῷα (30 c 7) und von τὸ περιέχον (31 a 4; cf. 33 b 2). Philon, op. mundi 37 leitet οὐρανός (= κόσμος, cf. zu 206, 11 f) etymologisch von ὅρος ab, ὅτι πάντων ὅρος; ähnlich de plant. 3 und Achill. Isag. 5 S. 36, 13 Maass (aus Eudor); cf. Procl. in Tim. III, 174, 21 ff: καθάπερ ὁ πρώτιστος οὐρανὸς τῶν νοερῶν θεῶν ὅρος ἐστὶ . . ., τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτος ὁ οὐρανὸς ὅρος ἐστὶ τῶν γενεσιουργῶν θεῶν.

## § 12

**207, 15 f** στερεὸς . . . καὶ ὕδατος

Tim. 31 b 4: σωματοειδές (bzw. στερεόν), ὁρατόν, ἁπτόν.

Das Prädikat 'sichtbar' wird an der Timaiosstelle mit dem Feuer verbunden, die Prädikate 'tastbar' und 'körperhaft' mit der Erde. Bei TL bleibt die Beziehung der Prädikate offen.

καὶ τῶν μεταξύ schließt nicht ganz logisch an das Vorhergehende an und ist ohne die Bezugsstelle Tim. 31 b 8 - 32 b 8 kaum verständlich, wo Platon ausführlich darlegt, weshalb Wasser und Luft Mittelglieder sind (TL liebt es, zusammengehörende Gedanken lose aneinander zu reihen, ohne den logischen Zusammenhang deutlich zu machen). Zur Sache vgl. Tim. 32 b 4: ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς; zum Ausdruck cf. Tim. 53 e 4: γῆς τε καὶ πυρὸς τῶν τε ἀνὰ λόγον ἐν μέσῳ und näher Arist. de caelo 276 b 1: πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ μεταξὺ τούτων; ähnlich 286 a 28 f. Der Ausdruck scheint also eine Schulwendung gewesen zu sein.

Die Erde steht schon hier an betonter Stelle als erstes Element (Anton 110; bei Platon umgekehrt: Feuer-Erde). Zu dieser Vorrangstellung cf. 215, 9 ff.

μεμοίρακται: gute Konjektur von Valckenaer, die auch das υ in der Korruptel μεμύηται (N E v.l.) berücksichtigt. Denn οι wird seit dem 2. und 3. Jh. n. Chr. wie 'Ü' gesprochen (Debrunner, Grund-

fragen S. 104). μεμόρακται (BE). μοιράζομαι (und μοράζομαι) ist Hapaxlegomenon. Die gewöhnliche Form ist μοιράομαι.

## § 13

**207, 16 ff** ἐκ παντελέων . . . κηρῶν

ἐκ . . . σωμάτων: Tim. 32 d 1: ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη; 34 b 2: τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν. TL überspringt hier die platonische Erörterung der Analogie (Tim. 31 c 2 - 32 b 3), um sie § 15 und ausführlicher §§ 39 - 41 nachzutragen.

τάπερ . . . ἐντί: der Gedanke stammt aus Tim. 32 c 5 - 7.

ὡς μή ποκα . . . αὐτῶ: Tim 32 c 7: μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών; der Gedanke auch 33 c 2 - 34 a 1. Das οὐδὲν ἐκτὸς ἀπολείπειν ist stehende Schulwendung: Arist. de phil. fr. 19 a Ross; Philon, post. Caini 7; de plant. 5; aet. mundi 74 (aus Kritolaos); Plut. def. orac. 25 (424 A); Albin 12, 2 S. 167, 18 ff; Galen, Compendium S. 41, 7 ff W.-K.

Zweck der Maßnahme des Gottes war (ἵνα ~ τάδε διανοηθεὶς, . . . ἵνα: Tim. 32 c 8):

1. die Autarkie des Kosmos: Tim. 33 c 6 - d 3: Es gibt nichts außerhalb des Kosmos; denn der Kosmos braucht keine Nahrung von außen und ist deswegen αὔταρκες. TL zieht zwei bei Platon durch eine Zwischenerörterung (33 b 1 - c 6) getrennte Gedanken (alles ist im Kosmos — Autarkie des Kosmos) zusammen. Die Bedürfnislosigkeit und Autarkie des Kosmos wird auch Tim. 34 b 7 und 68 e 3 betont;

2. das Freibleiben von äußerem Schaden: nach Tim. 33 a 1 - 6: Weil der Weltkörper ἀγήρως καὶ ἄνοσος sein sollte, durfte nichts Warmes, Kaltes usw. draußen bleiben, da diese Kräfte seine λύσις und φθίσις bewirken würden; zum Ausdruck vgl. Philon, aet. mundi 73: der Kosmos ist ἀμέτοχος κηρῶν (aus Kritolaos); Corp. Herm. XI, 6: σῶμα μὲν (κόσμου) ἀκήρατον!

τὸ τῶ παντὸς σῶμα: Tim. 31 b 7; cf. 32 c 1. Wahrscheinlich auf die vorliegende Stelle nimmt Simpl. in Phys. 453, 15 f Bezug.

**207, 19** οὐ γὰρ ἦν τι δίχα τουτέων

τουτέων ist auf σωμάτων (Zeile 17) zu beziehen (so Susemihl, Tim. 950; Anton 101; cf. Arist. de caelo 278 b 34): Außer (eigent-

lich: getrennt von) den Elementen existierte nichts. Der Gedanke ist nach Tim. 32 c 5-8 gebildet; cf. 33 c 7: οὐδὲ γὰρ ἦν: „denn es gab nichts (sc. draußen)". Die Vorstellung, daß die äußeren Einwirkungen Verfall verursachen, ist vom Menschen genommen (Tim. 76 c 5 ff; 81 a 4 f; 88 d 1 ff; s. Cornford 301) und schon von Platon analogisch auf den Kosmos übertragen worden (Tim. 33 a 1 ff). Der Kosmos ist im Gegensatz zum Menschen diesen Verfallsursachen nicht ausgesetzt, weil es außerhalb von ihm nichts gibt.

δίχα (auch 224, 5) kommt in der Prosa, wie es scheint, erst nach Aristoteles vor (cf. LSJ s.v.).

## § 14

**207, 19** ἀλλὰ καὶ τῶν ἐντός

Platon scheidet nicht ausdrücklich zwischen einer äußeren Verfallsursache des Kosmos und einer inneren wie Arist. de phil. fr. 19a Ross (cf. de iuv. 478 b 24 ff); Philon, aet. mundi 78 (aus Boethos) und Ps. Philolaos S. 150, 7 f Thesleff = VS 44 B 21. Aber faktisch sind beide bei ihm vorhanden, die äußere 33 a 1 ff, die innere implizit 32 b 8 ff.

**207, 20 ff** τὰ γὰρ . . . ἄριστον

Der Satz bringt die Begründung für das Freisein von einer inneren Verfallsursache. Diese Begründung lehnt sich äußerlich an Tim. 31 b 8 - 32 c 4 an, weicht aber stark von der platonischen Vorlage ab.

Das „nach der besten Analogie Zusammengesetzte" ist in unauflöslicher Einheit verbunden. Unter der „besten Analogie" versteht TL — wie § 15 klar wird — die Proportionsanalogie. Für TL ist also der Begriff der Analogie an dieser Stelle weiter als für Platon, der Tim. 31 c 2 ff darunter von vornherein die reine Proportionsanalogie versteht. Procl. in Tim II, 52, 8 berichtet, daß nur „einige" die Proportionsanalogie Analogia im eigentlichen Sinne (κυρίως) nannten (ähnlich Adrast bei Theo Sm. Expos. S. 106, 15 ff; 114, 1 ff H; vgl. Archytas VS 47 B 2, der das arithmetische, geometrische und harmonische Verhältnis Analogia nennt). TL schließt sich also der communis opinio an, wenn er hier — anders §§ 39 f — die Analogie nicht ohne weiteres mit der Proportionsanalogie gleichsetzt.

Zur ἀναλογία des Kosmos cf. Tim 32 c 1: τὸ τοῦ κόσμου σῶμα

ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν ...; cf. 69 b 2 ff und Gorg. 508 a 6.

Auf diese Stelle bezieht sich wahrscheinlich Procl. in Tim. II, 29, 15.

**207, 20** ἐν ἰσοδυναμίᾳ (ähnliche Begriffe: 208, 3; 217, 13) findet sich im Timaios nicht. Doch wird der kosmische Zustand (auf dem negativen Hintergrund des vorkosmischen Zustandes) 52 e mit ἰσορροπεῖν bzw. ἰσόρροπον beschrieben (so auch Polit. 270 a 8), was der ἰσοδυναμία sehr nahe kommt. Das Verhältnis der Kräfte im Kosmos wird durch diese beiden Worte als ein ausgewogenes bezeichnet. Auf eine innere Ausgewogenheit der Kräfte im Kosmos weist auch die Bemerkung Tim. 32 c 1 f, daß infolge der Analogie im Kosmos φιλία herrsche. Für ἰσοδυναμία in der Bedeutung „Gleichgewicht der Kräfte" im Kosmos ist mir keine Parallele bekannt. Der Begriff der ἰσοδυναμία lenkt den Gedanken auf die Rechtssphäre; Recht und Gleichheit (an δύναμις, Vermögen, Einfluß, Macht) sind — besonders im Griechentum — wesentlich mit einander verknüpft (Hirzel 228 ff). Dieses im Rechtsdenken ausgebildete Gleichheitsprinzip wurde schon früh zur Deutung des Kosmos (und des Mikrokosmos Mensch in der Medizin) verwandt (Hirzel 308 ff mit Stellen; V. Ehrenberg, Rechtsidee im frühen Griechentum, Leipzig 1921, S. 92 ff). Bei TL tritt diese Übertragung aus der Rechtssphäre noch deutlicher hervor, wenn er sagt:

**207, 20 f** οὔτε κρατεῖ ... οὔτε κρατέεται: Kein Teil soll den anderen beherrschen, Macht über ihn ausüben (vielleicht gegen die Stoiker: Anton 102; s.u.; cf. Empedokles VS 31 B 17, 29: ἐν δὲ μέρει κρατέουσι, περιπλομένοιο χρόνοιο; ähnlich 26, 1; Alex. Polyhistor bei Diog. L. VIII, 26 = VS 58 B 1 a; Hippocr. de victu 3 VI, 472 Littré). Abgelehnt wird also jede „Verfassung" für den Kosmos (und jede Konstitution für den Mikrokosmos: 221, 15 ff; vgl. Hippocr. de aer. 12 CMG I, 1 S. 67, 24 f Heib.: ὁκόταν μηδὲν ᾖ ἐπικρατοῦν βιαίως, ἀλλὰ παντὸς ἰσομοιρίη δυναστεύῃ), in dem ein Teil überwiegt. An ihre Stelle tritt ein nach geometrischer Proportion (ἀρίστα ἀναλογία) aufgebautes System der δυνάμεις (Kräfte, Vermögen), dem auf staatlicher Ebene die platonische Timokratie der Nomoi (756 c ff), auf der Ebene des Geistes die Ordnung der Ideenwelt (Staat 500 c) entspricht.

TL hat hier den platonischen Timaios eindeutig erweitert, wahrscheinlich um gegen die stoische Lehre der ἐκπύρωσις zu Felde zu ziehen.

Zum Ausdruck οὔτε κρατεῖ . . . κρατέεται cf. Tim. 43 a 6 f. Mit TL berührt sich eng Okkelos 22 (S. 130, 25 f Th); Philon, aet. mundi 116; Ps. Arist. de mundo 396 b 3 ff. 34 ff.

ἐκ μέρεος kann kaum wie ἐν μέρει „reihum" (cf. die oben zitierte Empedoklesstelle) heißen; es bedeutet wohl: „von seiten eines Teiles (des Kosmos, d.h. eines oder mehrerer Elemente)".

Folge eines fehlenden Kräftegleichgewichtes wäre:

**207, 21 f** ὡς τὰ μὲν αὔξαν . . . λαμβάνεν (zu αὔξα und φθίσις cf. zu 221, 9 f), das geschieht aber nicht, sondern der Kosmos μένει δ' ἐν . . . ἄριστον. Vorbild ist wieder Tim. 32 b 8 ff (und 31 c ff).

συναρμογά ist ein Lieblingswort der Neupythagoreer (Anton 108 f mit Belegen; cf. Thesleff, Texts, Index), aber auch den Mittelplatonikern geläufig: Plut. Aem. 32, 5; Quaest. Plat. VIII, 4 (1007 D); Albin 12, 2 S. 167, 29.

Über die Ausführungen des TL urteilt Anton 102 richtig: „Plato . . . nec rem tam lucide quam auctor lib. explicat".

## § 15

**207, 23 ff** Die § 13 übergangene Darstellung der Analogie im Timaios (31 c 2 - 32 b 3) wird hier teilweise (nämlich 31 c 4 - 32 a 5) nachgetragen. Den Rest der Timaiosparallele (31 c 2 - 4 und 32 a 5 ff) spart TL für §§ 39 ff auf, wodurch es an der vorliegenden Stelle zu einer leichten Inkonsequenz kommt. Die Art der Darstellung im § 15 ist seltsam verhüllend und geheimnisvoll.

τριῶν . . . παραλλάξ: „Wenn von drei beliebigen Gliedern (einer Analogie) auch die Differenzen nach demselben Verhältnis zu einander aufgestellt worden sind (wie die Glieder selbst), dann sehen wir, daß sich das mittlere Glied nach der Ordnung der Dike zum ersten Glied verhält wie das dritte Glied zu ihm selbst (d.h. zum mittleren), auch bei umgekehrter Reihenfolge und kreuzweiser Vertauschung der Glieder."

Vorbild war Tim. 31 c 4 - 32 a 5. Der Satz begründet (γάρ) zunächst einmal die vorhergehende allgemeine Bemerkung über die Isodynamie in der besten Analogie, und insofern konnte sich TL mit einer dreigliedrigen Proportion begnügen; denn der allgemeine

Sachverhalt wird auch an einer dreigliedrigen Proportion klar. Da aber der allgemeine Satz über die Isodynamie (Zeile 20-22) die Unversehrbarkeit des Kosmos begründet (γάρ), im Kosmos aber Isodynamie nur aufgrund einer viergliedrigen Proportion herrschen kann (Tim. 32 a 7 ff; TL § 40), wäre es konsequent gewesen, auch hier (§ 15) mit einer viergliedrigen statt mit einer dreigliedrigen Proportion zu argumentieren (ähnlich schon Anton 103).

ὅροι sind in mathematischem Zusammenhang die Glieder eines (arithmetischen, geometrischen oder harmonischen) Verhältnisses (Analogie).

διάστημα hat hier die seltenere Bedeutung „Differenz" (= ὑπεροχή: so bei Aelian in seinem Timaioskommentar bei Porph. in Ptolem. Harm. S 91, 11 f Düring; vgl. Theo Sm. S. 69, 12 f; 81, 9 ff H): Wenn nämlich von drei gegebenen mathematischen Größen auch (καί) die Differenzen sich nach demselben Verhältnis zu einander verhalten (wie die gegebenen Größen), dann liegt eine geometrische Proportion vor (cf. Theo Sm. S. 114, 4 ff; 113, 11 ff H). D.h. $8 : 4 = 4 : 2 = (8 - 4) : (4 - 2)$. Was TL also auf so umständliche Weise sagt, meint schlicht und einfach: Wenn drei mathematische Größen ein geometrisches Verhältnis bilden, dann ... Die Stelle wird von Jambl. in Nicom. arithm. introd. S. 105 Pist. zitiert.

**208, 1** ῥυσμῷ Δίκας ὁρῆμεθα: So nach B und Jamblich zu lesen mit Theilers Erklärung: ὁρῆμεθα sc. ἐόν.

ῥυσμός bedeutet „Ordnung, Harmonie, Proportion, Verhältnis" (letzteres bei Platon Nomoi 728 e 6 f: κατὰ τὸν αὐτὸν ῥυθμόν). Zur Bedeutung „Ordnung", die ich an der vorliegenden Stelle vorziehen möchte, cf. Demokrit VS 68 B 266; Mark Aurel VI, 11 (und Theiler, Mark Aurel, Wege zu sich selbst, Zürich 1951, S. 321); VII, 49, 2; E. Wolf, Die Bedeutung von ῥυθμός in der griech. Literatur bis auf Platon, Phil. Diss. Innsbruck 1947 (masch.), S. 8 f; 40.

Die Form ῥυσμός ist jonisch; cf. S. 17.

Der Begriff der Dike erinnert wieder an die Rechtssphäre: die Ordnung des Kosmos (wie die des Staates) untersteht der Dike — so schon bei Heraklit VS 22 B 94 (paraphrasiert von Plut. Is. et Os. 48. 370 D); Parmenides VS 28 B 1, 14; vgl. das berühmte Anaximanderfragment VS 12 B 1 [1]). Bei Platon (Nomoi 616 a 2 ff; cf.

[1]) Zu diesen ältesten Zeugnissen dieser Lehre vgl. W. Jaeger, Solons Eunomie, Kleine Schriften I, Rom 1960, S. 327 ff; Hirzel 145; 220 ff;

904 b ff) folgt die Dike dem höchsten Gott, dem sich drehenden Kosmos, als Rächerin für alles Unterlassene gegenüber dem göttlichen Gesetz (cf. dazu Friedländer III, 394). Xenokrates (fr. 15 H) setzt die Dike mit der Weltseele gleich (cf. P. Boyancé, REA 50, 1948, 227 f und Dörrie, Xenokrates 1525), Plut. ad principem iner. 4 (781 B) mit Zeus selbst. Dike als kosmische Größe findet sich im Hellenismus und in der kaiserzeitlichen Philosophie häufiger:

a) im Platonismus: Xenokrates a.O.; Plut. a.O. und Quaest. conviv. VIII, 2 (719 B); cf. Is. et Os. 48 (370 D); Calcidius 6 S. 59 f; cf. Procl. in Tim. Index s.v. Dike;

b) in den Pseudepigrapha: Ps. Archytas, de sap. S. 45, 3 f; Ps. Aresas S. 50, 5 f; Ps. Ekkelos S. 78, 6 f Thesleff;

c) bei Philon, migr. Abrah. 186; cf. spec. leg. IV, 230; aet. mundi 108.

Dike ist also die Personifikation des göttlichen Weltgesetzes, das den Kosmos durchwaltet.

ὁρήμεθα: "wir sehen"; zur Wortbildung vgl. S. 18. Das Medium ist poetisch (Matthaei 46).

**208, 2** καὶ πάλιν καὶ παραλλάξ ist zu lesen: καὶ πάλιν (κἄνπαλιν — so Thesleff zweifelnd nach den Hss und Jamblich — ist nicht belegt; κἀνάπαλιν: de Gelder) ist analog zu ἀνάπαλιν (217, 10) = Tim. 32 a 2 καὶ πάλιν αὖθις und meint die Umkehrung der ganzen Proportion (Euklid V def. 14; cf. 217, 10 f): A : B = B : C wird zu C : B = B : A.

παραλλάξ = κατ' ἐναλλαγάν (217, 11) = ἐναλλάξ (Arist. de an. 431 a 27) ~ Tim. 32 a 3 ff (und Taylor 99). Der Ausdruck meint die Vertauschung der Glieder der Proportion: A : B = B : C wird zu B : A = C : B (cf. 217, 11).

**208, 3** κατ' ἐφάρμοσιν τόπων καὶ τάξιος

„Gemäß der Übereinstimmung (dem Zusammenstimmen, Passow) von Örtern und Ordnung", d.h. die Örter sind dem Ordnungsschema (der Proportion) angepaßt (ἐφηρμοσμένοι) und stehen nun im proportionalen Verhältnis zueinander. Mit dieser Erwähnung der Örter verläßt TL die rein mathematische Darstellung der Proportion; denn nach dem Zusammenhang können mit den

---

zur Dike bei Parmenides J. Mansfeld, Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt, Diss. Utrecht 1964, S. 163 ff, bes. 182 ff; 261 ff.

Örtern nur die Örter des Kosmos gemeint sein (Auch der folgende Satz kann in seiner jetzigen Lesart nur vom Kosmos verstanden werden). Der Sinn ist: die Glieder der (Kosmos-)Proportion können zwar vertauscht werden, aber die Übereinstimmung der Örter und des Ordnungsgefüges muß bleiben. Nichts dergleichen findet sich im Timaios. Doch erinnert die Stelle von ferne an Nomoi 903 b ff [1]), wo die Welt als ein festes Ordnungsgefüge (903 b 6; 904 c 8; als ein Spielbrett: 903 d 6) dargestellt wird, in dem gegebene Größen (hier Seelen) nach der Ordnung der „Dike der Götter" (904 e 4; 905 a 1) ihre Orte vertauschen (903 d 6 ff; 904 b 7 f; c 6 ff; e 1 ff), je nachdem wie der „brettspielende König" (903 d 6; 904 a 6) die Steine setzt. — Die Welt als ein τάξις-Gefüge ist ein beliebter Ausdruck des Aristoteles (de phil. fr. 12 b; 13 Ross; Met. Λ 10).

Das Wort ἐφάρμοσις ist äußerst selten. Es findet sich nach Anton 109 und LSJ s.v. nur noch bei (Jamblich) Theolog. Arithm. S. 20, 5 de Falco und Procl. Hyp. 3, 13 Man.

**208, 3 f** ταῦτα δ' ἀριθμήμεναι μὴ μετ' ἰσοκρατίας ἀμάχανον παντί.

So die Lesart der Hss (ἀμήχ-, N). Die Stelle ist schwierig, und schon Matthaei S. 41, 1 sah sich zur Konjektur ἀρθμήμεναι veranlaßt unter Verweis auf Hesych [2]). Theiler ging den von Matthaei gewiesenen Weg konsequent weiter und schlug vor zu lesen: ταῦτα δ' ἀρθμῆμεν αἰ μὴ μετ' ἰσοκρατίας ἀμάχανον πάντῃ: „Daß diese ohne Kräftegleichgewicht eine Einheit bilden, ist völlig unmöglich". ταῦτα wären die einzelnen Glieder der Kosmosproportion.

Margs Text: ταῦτα δ' ἀριθμῆμεν αἰ läßt m.E. zwei Möglichkeiten der Erklärung zu:

1. ταῦτα ist auf διαστήματα (207, 23) zu beziehen; dann hat ἀριθμεῖν hier die Bedeutung „messen" (wie Anthol. Pal. 11, 349; cf. LSJ s.v.) und der Sinn wäre: Die Abstände zu messen, ist ohne Gleichgewicht der Kräfte jedem Menschen unmöglich (cf. 213, 28 f, wo TL die „harmonischen Zahlen" der Seelenteilung als die Abstände der Planetenbahnen interpretiert). Oder:

2. ταῦτα bezieht sich auf die Glieder der Proportion; dann wäre zu übersetzen: „Diese (Glieder) zu zählen (ihre Zahl zu be-

[1]) Die Stelle wurde im MP und besonders von Plotin häufig herangezogen (Theiler, Ammonios S. 17 f; S. 44).

[2]) „Haud scio an scribendum sit ἀρθμήμεναι. Vereor enim, ne Hesychus, qui glossam habet: ἀριθμήμεναι· εἰς φιλίαν ἐλθεῖν nostrum locum eumque corruptum respexerit". ἄρθμιος = ἐναρμόνιος: Stob. I, 16, 12 f.

rechnen), ohne daß ein Gleichgewicht der Kräfte vorhanden wäre, ist jedem (Menschen) unmöglich." Oder positiv: Die Berechnung der Anzahl der Glieder ist deswegen möglich, weil ἰσοκρατία herrscht.

Obschon Theilers Herstellung des Textes bestechend ist, möchte ich Margs Text (mit der zweiten Erklärung) vor allem deswegen vorziehen, weil die Berechnung der Anzahl der ὅροι einen wesentlichen Bestandteil der Schrift ausmacht (§§ 21 ff); vgl. Ps. Pythagoras, Hieros Logos S. 165, 4 Th: von Gott her ist alles gefügt (συντέτακται) und bleibt in unauflöslicher Ordnung abgezählt (καὶ μένει τάξιν ἄλυτον διηριθμημένα). Weil alles durchgezählt ist, ist es in „Ordnung" (τάξις) und daher für den Menschen zählbar (vgl. 208, 19: das Proportionsgefüge der Seele ist ποτ' ἐπιστάμαν geschaffen, damit der Mensch seine Bestandteile — ἐξ ὧν — erkenne).

ἀριθμήμεναι (Hss) ist, wenn richtig, eine äolische Infinitivform. Allerdings ist der Satz unter Beibehaltung dieser Form nur schwer verständlich. Daher die Änderungen ἀρθμῆμεν αἰ (Theiler), ἀριθμῆμεν αἰ (Marg).

Zu ἰσοκρατία (das wieder an die Rechtssphäre erinnert und mit ἰσονομία bedeutungsverwandt ist, Hirzel 248, 4 mit Verweis auf Hdt. 5, 92 a) vgl. das zu 207, 20 Gesagte und Philon, aet. mundi 116; Alex. Aphr. de mixtura 231, 1 ff Bruns; Procl. in Tim. II, 43, 16 ff (Alle Stellen behandeln die Isokratie der Elemente oder Qualitäten). Cf. auch zu 217, 12 f.

## § 16

**208, 5 ff** εὖ δ' ἔχει . . . αἰῶνος

TL faßt die Behandlung von Form und Bewegung des Kosmos zusammen und bringt dann erst (§ 17) das Fehlen äußerer Gliedmaße des Kosmos. Bei Platon ist die Reihenfolge: Form (33 b 2 - 7), Fehlen von Gliedmaßen (b 7 - 34 a 1), Bewegung (34 a 1 - 7).

εὖ . . . σχῆμα: Tim. 33 b 1: σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον (!) καὶ τὸ συγγενές.

καθ' ὃ μὲν . . . εἶμεν: Tim. 33 b 4 ff: διὸ καὶ σφαιροειδὲς . . ., ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων.

παντᾷ (Bekker, Marg). πάντα (NBE; ebenso Zeile 10); hier wie auch Zeile 10 ist wohl παντᾶ (ohne i-subscr.) zu lesen wie bei Ps. Philolaos VS 44 B 11.

καὶ πάντα . . . δύνασθαι: Tim. 33 b 2 ff: τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὑτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα.

καὶ τἆλλα ὁμογενέα σχάματα: „und die übrigen (sc. miteinander) verwandten Figuren". Gemeint sind die fünf regelmäßigen Körper. Diese sind insofern „verwandt", als sie die einzigen Körper sind, die in eine Kugel einbeschrieben werden können und die Eigenschaft haben, die um sie beschriebene Kugel „in gleiche und ähnliche Teile" zu teilen (Tim. 55 a 3 f; letzteres ein Hinweis von Prof. Cherniss). Für die Benennung der fünf regelmäßigen Körper als „verwandte Figuren" ist mir keine Parallele bekannt. Platon spricht Tim. 30 d 3 f nur davon, daß der Kosmos die συγγενῆ ζῷα in sich birgt. Hat TL (oder ein Vorgänger) die „Verwandtschaft der Lebewesen" im Kosmos auf den mathematischen Vergleichspunkt der stereometrischen Figuren in der Kugel übertragen?

καὶ καττὰν κίνασιν (εὖ ἔχει): Tim. 34 a 1: κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν (!) und die beste von den sieben Bewegungsarten. TL überspringt hier den platonischen Passus über die äußere Glätte und das Fehlen der äußeren Gliedmaße, um ihn § 17 nachzutragen.

καθ' ἂν . . . ἀποδιδόν: 34 a 3 f: διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον.

μεταβολὴν ἀποδιδόναι, „eine Veränderung vollführen"; μεταβολή ist hier wie oft bei Aristoteles (cf. Index Arist. 459 b 22 ff Bonitz) synonym mit κίνησις. Zum ganzen Ausdruck vgl. 214, 2; 217, 1; Plut. Brutus 31: περίοδον ἀποδιδόναι; cf. Plat. Polit. 272 e: γενέσεις ἀποδιδόναι.

δι' αἰῶνος ist ungenau, denn Aion ist die Seinsweise der νοητά, während die Seinsweise des Kosmos κατὰ χρόνον ist (Tim. 37 d 3 ff und zu 215, 4 ff); der Kosmos kann genau genommen nur διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον (38 c 2; cf. 36 e 4 f) seine Bewegung vollführen. Nach Prof. Marg (mündlich) ist δι' αἰῶνος ein aristotelisierender Zusatz des TL.

**208, 8 ff** μόνα . . . τόπον

Daß die Kreisbewegung an einem Orte erfolgt, wird Tim. 34 a 3 (ἐν τῷ αὐτῷ; cf. Theait. 181 c 6 f; Polit. 269 e 2 f) kurz erwähnt; daß mit dieser Bewegung zugleich auch die Ruhe verbunden ist, findet sich nicht im Timaios, sondern in den Nomoi 893 c 4 ff: τὰ τὴν τῶν ἑστώτων ἐν μέσῳ λαμβάνοντα δύναμιν λέγεις, φήσομεν, ἐν ἑνὶ

κινεῖσθαι καθάπερ ἡ τῶν ἑστάναι λεγομένων κύκλων στρέφεται περιφορά. Von dieser Bewegung wird 893 d 7 abgehoben, ὅσα φορᾷ κινεῖται μεταβαίνοντα εἰς ἕτερον ἀεὶ τόπον.

Zur Einschränkung, deren das μόνα bedarf, s.u. zu 208, 10.

ἀρεμέουσα καὶ κινευμένα: vgl. die angeführten Nomoistellen und Staat 436 d 6 ff; Arist. Phys. 265 b 1 f: κινεῖταί τε καὶ ἠρεμεῖ πως ἡ σφαῖρα; Procl. in Tim. II, 94, 22; 96, 7; 140, 5.

ὡς μὴ . . . τόπον: Staat 436 d 7 ff: κύκλῳ περιιὸν ἐν τῇ αὐτῇ ἕδρᾳ . . . οὐδαμῇ γὰρ ἀποκλίνειν; Xenophanes VS 21 B 26; Procl. in Tim. II, 96, 7. 11. 22.

Die Stelle wird von Procl. in Tim. II 79, 8-11 zitiert.

**208, 10** τῷ ἐκ μέσου ἴσον εἶμεν παντᾶ: Der Satz begründet das scheinbare Paradoxon, daß die Kugel trotz ihrer Bewegung nie einen anderen Ort einnimmt. Hätte sie nicht nach allen Seiten vom Mittelpunkt den gleichen Abstand (wie etwa im Falle der Ellipse; cf. Arist. de caelo 287 a 19 ff), so würde sie bei ihrer Bewegung um den Mittelpunkt immer einen anderen Raum einnehmen. Nur die Kugel vermag sich also immer am selben Ort — in jeder Richtung — zu bewegen. Dieser bei TL fehlende Zusatz ist nötig, weil ja auch ein Kreisel (Kegel) sich um seine eigene Achse drehen (bewegen) kann, ohne seinen Ort zu verändern; aber er kann es im Gegensatz zur Kugel nur nach zwei Seiten! In diesem Sinne ist auch das μόνα (Zeile 8) einzuschränken.

Platon bringt den entsprechenden Satz 33 b 4 f als nähere Erklärung zum Prädikat σφαιροειδές und 34 b 1 f als Umschreibung für das σφαιροειδές. TL hat also das bei Platon rein be- oder umschreibende Satzstück in einen sinnvollen Begründungszusammenhang gestellt.

Zur Lesart παντᾶ vgl. zu 208, 5 ff.

## § 17

**208, 10 ff** λειότατον . . . διᾶκται

§ 17 ist eine sehr stark gekürzte Wiedergabe von Tim. 33 b 7 - 34 a 1 und ohne die Vorlage kaum verständlich. λειότατον . . . ἐπιφάνειαν: in engem Anschluß an Tim. 33 b 7: λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο; cf. 34 b 1; Cic. N.D. II, 47; Albin 20 S. 175, 14 f: καὶ ἀπηκριβωμένου ὁμαλῶς κατὰ τὴν ἐκτὸς ἐπιφάνειαν (!); vgl. Achill. Isag. 6 S. 37, 16 ff (aus Eudor!); Anon. I Kap. 3 S.

92, 7 ff Maass (aus Eudor), wo der Himmel als λειότατος der ebenfalls kugelförmigen, aber rauhen Erde entgegengestellt wird.

Zum Ausdruck ποτ' ἀκρίβειαν cf. Nomoi 769 d; Procl. in Tim. II, 79, 23 ff; Ps. Archytas, de viro bono S. 14, 3 Thesleff; vgl. Arist. de caelo 287 b 15: ὅτι κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος.

οὐ ποτιδέεται .... ὀργάνων: Tim. 33 c 1 ff: ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδὲν ....

**208, 12** ἃ ... διᾶκται: nicht ausdrücklich im Timaios, aber implizit in 33 c 1 - 34 a 1. Auch die bei TL stark betonte χρεία wird bei Platon 33 d 4 nur nebenbei erwähnt, der Gedanke wird allerdings ausführlich dargelegt.

τοῖς ἄλλοις ζώοις: das ἄλλοις impliziert, daß auch der Kosmos ein Zoon ist, ein Prädikat, das TL sonst im Hinblick auf den Kosmos zu meiden scheint. Bei Platon dagegen wird der Kosmos häufig als Zoon bezeichnet.

διᾶκται (Perfekt von διάγω) M² recte: „sie sind abgezweigt"; διῶκται (NBE) ist unverständlich.

*Die Schöpfung der Weltseele* (§§ *18-21*)

Nach dem Weltleib bespricht TL nun die Entstehung der Weltseele. § 18 bringt die Weltseelenmischung, nach Tim. 35 a 1 - b 3, sowie die Einsetzung der Seele in den Weltleib, nach Tim. 34 b 3 f; 36 e 2 f. § 19 ist im wesentlichen TL's eigene Interpretation des Zweckes der Seelenteilung (vielleicht nach Tim. 35 b ff). Die Lehre von der Vorrangigkeit der Seele vor dem Leib (§ 20) geht auf Tim. 34 b 10 - 35 a 1 zurück. Auf die eigentliche Teilung der Seele geht TL (nach Tim. 35 b 1 - 36 b 6) nur einleitend und andeutend ein.

Wie die Einzelinterpretation zeigen wird, ist TL in diesem Kapitel sehr stark von den drei Exponenten früher Timaiosexegese abhängig, von Xenokrates, Krantor und Eudor. Eudor ist möglicherweise der Vermittler des xenokratischen und krantorschen Materials.

## § 18

**208, 13 f** τὰν δὲ τῶ κόσμω ... αὐτᾷ

κόσμω ψυχάν: Platon spricht nie von der „Kosmosseele", wie die Späteren es tun, sondern nur von der Seele (dem Leben; cf. Friedländer III, 338 f), die der Gott dem Weltkörper gibt: Tim. 34 b 3. 10; 36 d 8 u.ö. Ein einziges Mal heißt es bei ihm ἡ τοῦ παντὸς ψυχή (41 d 4 f). Diese Seele ist für Platon das Prinzip der kosmischen Bewegung, außer im Timaios: Nomoi 892 ff; cf. Phaidr. 246 b 6 f; Krat. 400 a/b; Phil. 30 d 1.

μεσόθεν . . . αὐτᾷ: Tim. 34 b 3: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν; cf. 36 e 2 f: ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα.

ἐπάγαγεν: er führte sie von außen heran; d.h. die Seele stammt nicht aus dem (Welt-)Körper, sondern kommt von außen hinzu (cf. 218, 2).

Wie auch sonst bei TL (z.B. 217, 25 f) wird die weitere Handlung einfach partizipial angehängt, wodurch die Gliederung des Gedankenzusammenhanges nicht eben gefördert wird. Denn während das folgende συγκερασάμενος nur als vorzeitig zu ἐπάγαγεν zu verstehen ist, sind ἐξάψας und περικαλύψας nicht an eine Zeitstufe gebundene Partizipien. Sie modifizieren nur die Haupthandlung, das Heranführen (dazu vgl. Kühner-Gerth I, 199, 8). Also: „Er führte sie heran, wobei er sie in der Mitte festheftete und ihn außen ganz mit ihr umhüllte." Es entsprechen sich also: μεσόθεν ἐξάψας ἐπάγαγεν ~ εἰς τὸ μέσον θείς; ἔξω περικαλύψας αὐτὸν ὅλον αὐτᾷ ~ ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν. Das διὰ παντὸς ἔτεινεν hat bei TL keine Entsprechung.

**208, 14 ff** κρᾶμα αὐτὰν . . . ἑτέρω

Die Mischung der Weltseele wird im Timaios 35 a 1 ff in einem Neuansatz vorgeführt. TL hängt den neuen Gedanken einfach partizipial an. Das Anhängen dieses neuen Gedankens zeigt den Schematismus des Abkürzens (Prof. Marg, mündlich). Auch in diesem Abschnitt gruppiert TL gegenüber Platon um: Er überspringt zunächst Platons Bemerkung über den ontologischen Vorrang der Seele (Tim. 34 b 10 - 35 a 1), um sie dann § 20 nachzutragen.

Die Seelenmischung des Timaios wurde in der Antike als eine der schwierigsten platonischen Stellen überhaupt angesehen (cf. Sext. Emp. Math. I, 301; Procl. in Tim. II, 212, 12 ff), und es gab ein großes Durcheinander von Auslegungen, so daß Plutarch sich in seiner Spezialbehandlung der Stelle (in: De animae procreatione in Timaeo) außerstande sieht, alle Interpretationen zu berücksichtigen (1012 C). Als wichtigste Interpreten führt Plutarch Xenokrates, Krantor, Poseidonios und Eudor an — neben den weniger bedeutenden Theodoros und Klearchos aus Soloi.

Während Platon an der schwierigen Stelle vier Mischungen im Auge hat (Cornford 61; Gaiser 41 f), beschränkt sich TL auf zwei:

1. die Mischung der unteilbaren Gestalt und des teilbaren Wesens (Seins);

2. die Beimischung der Prinzipien der Bewegung.

Die erste Mischung entspricht der ersten Mischung im Timaios 35 a 1 - 4, bringt aber gegenüber Platon wichtige Änderungen. TL interpretiert die ἀμέριστος οὐσία Platons als ἀμέριστος μορφά („unteilbare Gestalt"), d.h. als Idee (μορφή = Idee: Phaid. 104 d; dazu Cornford 184; μορφή = εἶδος, ἰδέα Arist. Met. 1029 a 3 ff; 1017 b 25 f u.ö.; cf. Bonitz, Index Arist. 474 a 28 ff; Albin 14, 3 S. 169, 34; Plut. Procr. 3. 1013 C; 21. 1022 E u.ö.). Die μεριστὰ οὐσία des TL steht abkürzend für das zweite Ingrediens der ersten Mischung bei Platon, die περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία (Tim. 35 a 2 f). Da TL 206, 3 f die sekundäre Materie als ἁ περὶ τὰ σώματα μεριστά (ὕλα) bezeichnete, ist es einigermaßen wahrscheinlich, wenn auch nicht zwingend (cf. z. St.), daß er in dem zweiten Ingrediens Platons die zweite Hyle erblickte und auch hier mit der μεριστὰ οὐσία die Hyle gemeint ist. Als Idee und Materie verstehen die beiden Seelen-ingredienzien des TL: Zeller III, 2 S. 141, 5; Taylor 120; 658; Thévenaz 62; Merlan 34. Mit dieser an sich naheliegenden Interpretation der platonischen Vorlage steht TL nicht allein. Schon Krantor verstand unter der ἀμέριστος οὐσία die Idee (Plut. Procr. 2. 1012 F f; 3. 1013 B f); ihm folgten Albin 14, 1 f S. 169, 15 ff; Calcidius 29 S. 79, 9 f; cf. Procl. in Tim. I, 402, 15 ff; II, 139, 14 ff; 147, 23 ff; 150, 5 und bes. 161, 3 ff.

Gegen die Identifizierung des zweiten platonischen Ingrediens mit der Hyle zieht Plutarch, Procr. 21. 1022 E ff zu Felde (cf. auch 1023 B und zu beiden Stellen Thévenaz 62 ff); Calcidius a.O. S. 79, 11 bringt sie als eine mögliche Interpretation, und Procl. in Tim. II, 152, 24 ff wendet sich gegen die gleiche Lehre eines Eratosthenes, wobei nicht ganz sicher ist, ob es sich um den bekannten Schüler des Kallimachos handelt (Thévenaz 63; Solmsen, Eratosthenes 198 macht es allerdings wahrscheinlich, daß ebendieser gemeint sei). An der angeführten Plutarchstelle (1022 E ff) ist wahrscheinlich Krantor gemeint (so Ziegler 109; cf. 1013 A. B f), so daß die Lehre des TL von der Gleichsetzung der beiden Ingredienzien mit der Idee und der Hyle letztlich auf Krantor zurückgehen würde.

**208, 15** ὡς ἕν . . . εἶμεν

Tim. 35 a 3 f: τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος; cf. a 7: εἰς μίαν πάντα ἰδέαν; 35 b 1: ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν.

**208, 16 f** ᾧ ποτέμιξε . . . ἑτέρω (sc. φύσιος)

„Dieser (sc. ersten Mischung) mischte er zwei Vermögen bei als Prinzipien der Bewegung der (Natur) des Selben und des Anderen."

τᾶς τε ταὐτῶ καὶ τᾶς τῶ ἑτέρω ist nicht auf κινασίων zu beziehen, denn dann wäre der relativische Anschluß des folgenden Satzes (ἅ) nicht verständlich. ἅ meint die „Natur des Anderen" (cf. Tim. 35 a 7 f); also ist mit Marg nach κινασίων durch ein Komma zu interpungieren und nach τῶ ἑτέρω in Gedanken ein φύσιος zu ergänzen.

τᾶς τε ταὐτῶ ($M^2$) recte; vgl. 205, 11; 213, 23; 214, 19 u.ö.; τᾶς τε αὐτῶ (NBE).

Der ersten Mischung folgt eine zweite, die durch das ποτ-έμιξε als eine sekundäre Beimischung gekennzeichnet wird. Dem in der Hauptsache schon fertigen Gebilde fehlen nur noch die Prinzipien der Bewegung, von denen im Timaios auffälligerweise nicht die Rede ist, obschon die Seele nach Platon das Prinzip der Bewegung ist (cf. Taylor 133, 1; Cornford 62, 1; Cherniss 428 ff; ders. The Riddle of the Early Academy, Berkeley and Los Angeles 1945, 44 f). Diese Bewegungsprinzipien werden bei TL nur als δύο δυνάμιες bezeichnet, doch dürfte klar sein, daß mit den beiden δυνάμιες das Vermögen des Selben und des Anderen gemeint ist. Das wird sowohl durch die Parallelstelle im Timaios (35 a 4 f) als auch durch die Tatsache nahegelegt, daß die beiden Vermögen von TL als ἀρχαί der Bewegungen der (Natur) des Selben und des Anderen bezeichnet werden. TL sah also in den beiden Seeleningredienzien Platons, im ταὐτόν und θάτερον, die Prinzipien für die beiden entgegengesetzten Bewegungen der Weltseele, die sich im Lauf der Gestirne kundtun (cf. Tim. 36 c 4 - 8; vgl. auch zu 218, 4 f).

Die Interpretation des ταὐτόν und θάτερον als Prinzipien der Bewegung erinnert an die xenokratische Deutung der beiden Ingredienzien als Prinzipien der Bewegung und der Ruhe (!; Thesleff 61; cf. fr. 68 H = Plut. Procr. 1012 D f). Bei TL liegt also möglicherweise eine modifizierte Interpretation des Xenokrates vor.

Fragt man nach dem Sinn der beiden Mischungen, so gibt TL für die zweite Mischung eine eindeutige Antwort: Durch sie

soll die Eigenbewegung der Seele erklärt werden. Über den Zweck der ersten Mischung sagt der Autor dagegen nichts. Es ist aber naheliegend, daß mit ihr das zweite ureigene Vermögen der Seele, die Erkenntnis erklärt werden soll (cf. z.B. Albin 14, 1 S. 169, 16 ff). Da Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, muß die Seele ideenhaft sein, wenn sie die Ideen erkennen soll, muß sie teilhaben an den Prinzipien der Sinnendinge, Idea und Hyle, wenn ihr diese nicht unbekannt bleiben sollen (cf. Arist. de an. 404 b 16; 406 b 28; Tim. 37 a 2 ff).

Ebendies, die Erklärung des Erkenntnisvermögens, war aber auch das Anliegen des Krantor bei seiner Interpretation der platonischen Seelenmischung (Plut. Procr. 1012 F), so daß sich in diesem Punkte Krantor und TL wieder einmal treffen. Zeigt also die erste Mischung des TL Berührungen mit Krantor (vgl. auch zu 208, 14 ff) und scheint die zweite Mischung eine Modifikation der xenokratischen Interpretation zu sein, so fragt sich, wer beide Interpretationen vereinigt haben, d.h. wer hier des TL unmittelbare Quelle sein könnte. Wahrscheinlich war es Eudor, der nach Plutarchs Angabe (Procr. 1013 B) sich mit diesen beiden Exponenten der frühakademischen Timaiosexegese beschäftigt und auch in anderen Fragen einen vermittelnden Ausgleich zwischen beiden gesucht hat.

**208, 17** ἃ δὴ δύσμικτος . . . συνεκίρνατο

ἃ meint die Natur des Anderen, die auch bei Platon δύσμεικτος ist und nur mit Gewalt (βίᾳ) gemischt werden kann: Tim. 35 a 7; Plut. Procr. 25 (1025 B).

συγκίρνημι ist ein seltenes Wort; wie κίρνημι ist es wohl poetisch und hier in archaisierender Absicht verwendet (Thesleff 90); cf. zu 220, 13.

## § 19

**208, 17 f** λόγοι . . . συγκεκραμένοι

„Folgende Verhältnisse aber sind sämtlich nach harmonischen Zahlen in der Mischung vorhanden". So übersetzt richtig Susemihl, Timaios 951.

Anders als Platon läßt TL die harmonischen Zahlenverhältnisse schon in der Urmasse der Seele vorhanden sein. Bei Platon entstehen diese Verhältnisse erst bei der Aufteilung der Seelenmasse in die einzelnen μοῖραι (Tim. 35 b 2 ff).

λόγοι: „Verhältnisse, Proportionen".

οἵδε weist wohl auf die folgende Darstellung der Seelenproportionen, obschon noch ein gutes Stück Text dazwischen liegt.

κατ' ἀριθμὼς ἁρμονικώς: „nach harmonischen Zahlenverhältnissen": Arist. de an. 406 b 29: τὴν ψυχὴν . . . μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμούς; Tim. 35 b 4 ff; cf. 36 d 2 ff und zu 213, 28 f.

Die Seele wird bei TL nach harmonischen Verhältnissen (Zahlen) gemischt, nicht aber selbst als Harmonie (oder Zahl — wie bei Xenokrates) bezeichnet. Zur Frage, was mit dieser harmonischen Teilung gemeint sei, vgl. Arist. de an. 407 a 1; Plut. Procr. 31 (1028 A ff); Procl. in Tim. II, 212 ff.

**208, 18 ff** ὡς λόγως . . . συνεστάκει

„Diese Verhältnisse hat er nach einzelnen Teilen (κατὰ μοίρας) geteilt zur wissenschaftlichen Erkenntnis, damit man nicht in Unkenntnis darüber bliebe, aus welchen (Teilen) und durch welche (Mittel) die Seele besteht." Das findet sich so nicht im Timaios.

Zu lesen ist κατὰ μοίρας (κατὰ μοῖραν, „nach Gebühr", Hss); denn die Diairesis der Seele erfolgt nach Teilen (μοῖραι: Tim. 35 b 2 ff; cf. TL § 21); vgl. Procl. in Tim. II, 197, 16: καὶ γὰρ διαιρεῖ κατὰ μοίρας τὴν ψυχήν. Der Ausdruck κατὰ μοίρας διαιρεῖν bzw. τέμνειν findet sich in anderem Zusammenhang bei Philon, quod deus sit imm. 173; confus. ling. 89.

διαιρήκει (Perfekt (!) mit präsentischer Endung wie συνεστάκει: 209, 1 [1])) steht mit συγκεκραμένοι auf der gleichen zeitlichen Stufe und leitet keine neue Handlung ein: Die Logoi sind in der Mischung, eingemischt und nach Teilen geteilt. TL zieht die bei Platon zeitlich getrennten (cf. πάλιν: 35 b 2) Stufen der Mischung (35 a 1 ff) und der Diairesis (35 b 2 ff) so zusammen, daß Mischung und Diairesis zeitlich nicht getrennte Vorgänge zu sein scheinen.

ποτ' ἐπιστάμαν: „zwecks wissenschaftlicher Erkenntnis" sc. der Seele [2]), nicht bei Platon! Allerdings wird Tim. 47 b 6 ff (cf. 90 d 1 ff) gesagt, daß der Gesichtssinn eine Gottesgabe sei, geschenkt

---

[1]) Im Dialekt von Syrakus, Karpathos und Knidos besitzt das Perfekt präsentische Endungen: Thumb-Kieckers § 154, 20; Bechtel II, 267; ebenso bei Theokrit: Thumb-Kieckers § 175. Zur Augmentbehandlung vgl. S. 16

[2]) So versteht auch Harder 1220. Susemihl, Timaios 951 übersetzt: „gemäß seiner (sc. des Gottes) Einsicht". Aber ἐπιστάμα bezeichnet sonst immer menschliches Wissen bei TL (§§ 6; 27; 50; 83). Also wird auch hier das menschliche und nicht das göttliche Wissen gemeint sein.

zu dem Zweck, damit ein jeder die Umläufe am Himmel (als Wirkungen der unserer eigenen Seele verwandten Weltseele) erkenne und die Umläufe seiner eigenen Seele nach jenen ausrichte. Ob allerdings TL diese platonische Stelle im Auge hat, scheint mir zweifelhaft, denn bei TL handelt es sich um die Erkenntnis der Bestandteile (ἐξ ὧν) und ihrer Verknüpfungen (δι' ὧν) in der Seele, an der platonischen Stelle dagegen um die Erkenntnis der Umläufe der Seele. Zudem kommt die Timaiosstelle bei TL eigentlich erst § 50 zur Sprache.

ἐξ ὧν meint die Teile der Seele, δι' ὧν die λόγοι.

συνέστηκεν (N), συνεστάκει ($B^2E$), συνεστάκειαν ($B^1$); die ursprüngliche Lesart war συνεστάκει, d.h. Perfekt mit präsentischer Endung wie διαιρήκει. N änderte — wie auch sonst oft — zur Koineform.

## § 20

**209, 1 ff** ἂν οὐχ ὑστέραν . . . ἐποίη

Die § 18 übersprungene Bemerkung Platons über die Vorrangigkeit der Seele vor dem Körper (Tim. 34 b 10 - 35 a 1) wird hier als Zwischenbemerkung nachgetragen. Die Seele wird auch sonst bei Platon als früher dem Leib gegenüber bezeichnet: cf. Tim. 36 d 8 ff; Nomoi 892 ff; Epin. 980 e 3; 991 d 2 f; denn, so würde Platon argumentieren, die Seele könnte zwar ohne den Leib, der Leib aber nicht ohne die Seele existieren (cf. Arist. Met. 1019 a 1 ff).

σωματικὰ οὐσία ist eine „vox Aristotelica" (Anton 119). Vgl. Plut. Procr. 2 (1013 C* . . . σωματικῆς οὐσίας . . .) mit 21 (1022 F* . . . σωματικὴν ὕλην . . .).

ὥσπερ λέγομες ἁμές: Tim. 34 b 10: ὡς . . . ἐπιχειροῦμεν λέγειν.

**209, 2 f** πρότερον . . . χρόνῳ: zur Sache cf. Tim. 34 c 1 - 35 a 1: die Seele ist das Herrschende, und als solche ist sie früher als das Beherrschte (der Körper) γενέσει καὶ ἀρετῇ; zum allgemeinen Satz vgl. Arist. Kateg. 14 b 4: τὸ βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον πρότερον εἶναι τῇ φύσει δοκεῖ; ähnlich Met. 983 b 32; zu den Begriffen „früher" und „später" cf. zu 206, 12 f.

Die Seele ist das Wertvollere auch bei Platon: Nomoi 731 c 5: ψυχὴ δ' . . . ἀληθείᾳ γέ ἐστι πᾶσιν τιμιώτατον; cf. 966 d 9 ff; Max. Tyr. VII, 2 S. 78, 14 Hobein: ψυχὴ σώματος τιμιώτερον; cf. XL, 6 S. 469, 1 f Hobein; Calcidius 26 S. 77, 6.

δυνάμει καὶ χρόνῳ: eine aus dem Peripatos stammende Unterscheidung. Bei Platon ist die Seele früher und älter γενέσει καὶ ἀρετῇ (34 c 4); δυνάμει: Staat 509 b 9: „der Seinsmächtigkeit, Kraft nach"; cf. Ps. Archytas, de princ. S. 19, 24 Th. χρόνῳ steht in auffallendem Widerspruch zu λόγῳ (206, 11), aber ähnliche Unstimmigkeiten finden sich auch bei anderen Mittelplatonikern, z.B. bei Albin (cf. Witt 120; Thévenaz 103).

Zum πρότερον δυνάμει καὶ χρόνῳ vgl. Arist. Met. Δ 11 (dazu J. Stallmach, Dynamis und Energeia, Meisenheim/Glan 1959, S. 140 ff) und Straton fr. 27 Wehrli.

## § 21

**209, 3 f** μίαν . . . ἑκατοντάσι

Das Partizipium ἀφαιρέων schließt über die Zwischenbemerkung in § 20 hinweg an διαιρήκει (§ 19) an. Zu lesen ist wohl μίαν ἀφαιρέων τὰν πράταν <μοῖραν> μονάδων . . .; denn ἡ πρώτη μοῖρα ist stehender Schulausdruck für die erste der sieben Grundzahlen (1, 2, 3, 4, 8, 9, 27): cf. Procl. in Tim. II, 178, 4; 191, 7 u.ö. Zudem entspricht diese Lesart besser der platonischen Parallelstelle: Tim. 35 b 4 f: μίαν ἀφεῖλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν. Und schließlich kann sie den Ausfall von μοῖραν (durch den gleichen Anlaut in den Worten μοῖραν und μονάδων) leichter erklären.

**209, 4** Die Grundzahl 384 findet sich nicht im platonischen Timaios. Platon gibt an der entsprechenden Stelle (35 b ff) — abgesehen von den sieben genannten Grundzahlen — überhaupt keine Zahlengrößen an, sondern spricht nur von den Verhältnissen innerhalb der Seele. Wollte man diese Verhältnisse allerdings in Zahlen ausdrücken, so war die Zahl 384 die kleinste Größe, mit der sich die platonischen Rechenoperationen ohne Bruch (μονὰς γὰρ οὐ διαιρεῖται: Theo Smyrn. Expos. S. 70, 19 u.ö. Hiller) durchführen ließen. Die ersten Timaioserklärer, die die Grundzahl 384 annahmen, waren Krantor und „ihm folgend" Eudoros von Alexandreia (Plut. Procr. 16. 1020 C). TL wird hier Eudor folgen (Theiler, Philo 204).

Die Grundzahl 384 wurde keineswegs von allen Erklärern vertreten: Plutarch nahm als Grundzahl die Zahl 192 an (a.O.; cf. Theo Smyrn. S. 68 f), ebenso Calcidius (49 S. 98, 3 f), wogegen sich mit Recht Procl. in Tim. II, 177, 8 ff wendet (cf. auch J. Helmer,

Zu Plutarchs 'De animae procr. in Tim.', Diss. München 1937, S. 61 Anm. 53). Severus (bei Procl. in Tim. II, 191, 7) nimmt 2 × 384 = 768 als Grundzahl an (weil er eine ganz andere Zahlenreihe als TL und Proklos hat: cf. Procl. in Tim. II, 191 f). Vor Plutarch haben sich mit diesen Problemen außer den genannten Männern auch Klearchos und Theodoros, beide aus Soloi, beschäftigt (Plut. Procr. 20. 1022 C; 29. 1027 D); doch macht Plutarch keine näheren Angaben darüber, welche Grundzahl sie angenommen haben.

**209, 5 ff** ταύτας . . . ἑξακατίων ϙε′

Die ganze Stelle, besonders aber der erste Satz, kann m.E. sinnvoll nur als Ausspruch eines Lehrers vor seinen Schülern verstanden werden: Der Lehrer gab seinen Schülern die Grundzahl an mit der Bemerkung, daß es dann ziemlich leicht (ῥᾷον) sei, die übrigen Glieder zu errechnen (Die Schüler wurden also der Mühe enthoben, die Grundzahl selbst zu bestimmen). Ferner gab er ihnen die Zahl der Glieder und ihre Summe als Kontrollzahl an, doch wohl, damit ein jeder das System an Hand der Angaben des platonischen Timaios für sich ( als Hausaufgabe oder ἕνεκα γυμνασίας; so bei Plut. Procr. 20. 1022 C) errechnen sollte.

36 Glieder: Platon (Tim. 35 b ff) hat wohl nur 34 Glieder im Auge, da er die Apotomai nicht erwähnt, wie schon Proklos richtig gesehen hat (in Tim. II, 188, 19 ff; cf. Taylor 141 ff). Derselbe erwähnt an gleicher Stelle (Z. 9 ff), daß TL selbst im Gegensatz zu Platon 36 Glieder habe.

Die Lehre von den 36 Gliedern hat ihren sachlichen Grund darin, daß sich beim Ineinanderschieben der getrennt aufgefüllten Zweier- und Dreierreihe (1, 2, 4, 8 — 1, 3, 9, 27) zwischen dem 18. und 19. Glied ein bei Platon nicht genannter Halbtonschritt, die Apotome (= größerer Halbton) ergibt. Der gleiche Halbtonschritt ergibt sich, wenn man zur Grundzahl 8 die Oktave bildet, die Zahl 16; diese erzeugt dann als 30. Glied der Reihe mit dem 31. Glied eine zweite Apotome (Prof. Marg, mündlich).

Aber dieser sachliche Grund war wahrscheinlich nicht allein ausschlaggebend für die Annahme von 36 Gliedern. Denn man konnte die Apotomai auch eliminieren, wie Proklos es tut (cf. in Tim. II, 185 ff [1])) und wie Platons Timaios es nahelegt (Platon

[1]) Procl. in Tim. II, 186, 15 f ist ὁ ,βρπζ καὶ πρὸς τοῦτον mit P wegzulassen; denn 1) besteht zwischen 2187 und 2048 kein Leimma, wie der jetzige Text

erwähnt nur das Leimma, nicht die Apotomai: 36 b). Der eigentliche Grund für die Annahme von 36 Gliedern ist wohl darin zu suchen, daß der Zahl 36 von Pythagoreern und pythagorisierenden Platonikern eine besondere Bedeutung zugemessen wurde. Cf. Philon, Quaest. in Gen. III 49; Plut. Procr. 30 (1027 F ff); 13 (1018 C); Is. et Os. 75 (381 F f); Nikom. Encheir. 10 (Musici Scr. Gr. S. 282, 10 ff Jan.); Calcidius 38 S. 87, 19 ff; Procl. in Tim. II, 233, 10 ff. Auch hier ist mit Theiler, Philo 204 der pythagorisierende Eudor als Quelle wahrscheinlich.

δεῖ δ' εἶμεν: stark betont TL die Notwendigkeit von 36 Gliedern; dahinter steht die Diskussion um die Zahl der Glieder (Prof. Marg, mündlich).

Die Summe 114 695 diente als Kontrollzahl für richtiges Berechnen der ὅροι (durch die Schüler). Proklos, der die beiden Apotomai wegläßt, kommt notwendigerweise zu einer anderen Summenzahl (105 947). Nach Taylor 658 geht auch diese Angabe der Summe bei TL auf Eudor zurück.

διπλασίαν, τριπλασίαν ist unverständlich ohne die Bezugsstelle Tim. 35 b 5 - c 2. Gemeint sind die zweifachen und dreifachen Vielfachen von 1 : 2, 4, 8 — 3, 9, 27.

συμπληρώμασι (BW) ist die richtige Lesart (συμπλήρωσι, N, λήμμασι recc.), cf. Tim. 35 c 2; 36 b 1: συνεπληροῦτο; das Substantiv findet sich bei (Arist.) Probl. 901 a 4. Proklos hat dafür πλήρωμα (in Tim. II, 228, 31; cf. Syrian, In Met. 102, 3 ff Kroll). Mit συμπληρώμασι ist die erste Auffüllung der Diastemata zwischen 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 gemeint (Tim. 35 c 2 ff), wie das

καὶ τοῖς ἐπογδόοις beweist. Denn die in der ersten Auffüllung entstandenen ἐπίτριτα διαστήματα werden in einem zweiten Schritt durch ἐπόγδοα aufgefüllt (Tim. 36 a 6 - b 1).

ἑξακατίων: wohl richtige Konjektur von Thesleff; mit ἑξάτειαν (NBE) weiß ich nichts anzufangen.

---

von Diehl angibt, sondern eine Apotome, Apotomai lehnt Proklos aber ausdrücklich ab (188, 19 ff); 2) ergeben sich bei Belassen der Zahl 2187 35 statt 34 Glieder, die Proklos annimmt (187, 13 ff; 188, 7 ff); 3) hat TL bei 36 Gliedern als Gesamtsumme 114 695, Proklos bei 34 Gliedern 105 947; die Differenz ist genau gleich der Summe der beiden apotomaibildenden Glieder 2187 und 6561 (114 695 - (2187 + 6561) = 105 947) (S. 236, 8 ff); 4) gegen ein Belassen der Zahl 2187 im Text spricht schließlich die Durchbrechung der Reihenfolge: 1944, 2187, 2048, 2304. Die Zahl 2187 ist möglicherweise Interpolation nach S. 181, 20 ff.

μυριάδες ,ιαδ (NBE) streicht Marg mit Ashb. 1599 zu Recht. Es ist der Anfang der schon genannten Gesamtzahl.

*Das Zahlenkapitel* (§§ *22-23*)

Die kosmischen Zahlen finden sich in den Haupthss nur in N und W (in N im Text selbst, in W außerhalb des Textes; nach Marg bei Thesleff, Texts 204 kommen die Zahlen in W aus N). Marg (bei Thesleff, Texts 209) vertritt die Ansicht, daß die Ausführungen des Zahlenkapitels zum ursprünglichen Text gehören. Thesleff hält dem entgegen, die Behandlung des Dialektes in diesem Kapitel laufe der der übrigen Schrift zuwider; Thesleff hält dafür, daß das Kapitel in seiner vorliegenden Form nicht ursprünglich sein könne (a.O.). In der Tat ist die Nachlässigkeit gegenüber dem Dialekt im Zahlenkapitel sehr schwerwiegend. Hier die wichtigsten Unterschiede:

1. Z (= Zahlenkapitel) verwendet 2 × den Artikel τῆς, nie aber τᾶς, wohingegen T (= Text des TL), auf die entsprechende Seitenzahl umgerechnet (Z = 1/5 T) 8 × τᾶς verwendet, nie aber τῆς (218, 7: τῆς N, τᾶς cett.).
2. Z verwendet nie τάν, doch 1 × τήν, T dagegen niemals τήν und bei entsprechender Seitenzahl 10 × τάν (206, 14: τήν E, τάν cett.; 215, 5: τήν NE, τάν B; 218, 10: τήν N, τάν cett.).
3. Z gebraucht 55 × τοῦ, T hingegen bei entsprechender Seitenzahl 4/5 × (206, 12: τοῦ N, τῶ cett.; 216, 21: τοῦ N, τῶ cett.; 218, 3: τοῦ NE, τῶ B; 220, 21: τοῦ W, τῶ cett.; 220, 26: τοῦ N, τῶ cett.; 221, 6: τοῦ N, τῶ cett.).
4. Z hat 4 × η in der Endung der a-Deklination, T hat diese Endung nie, dafür aber 215 × α in der Endung (206, 15: αὐτήν N, αὐτάν cett.; 206, 16: ὡρισμένην B[1], ὡρισμέναν cett.; 219, 18: ἀφῆς B, ἀφᾷ cett.; 220, 4: διικνυμένη N, διικνουμένα cett.).
5. Z braucht 9 × διάστημα und 1 × διάσταμα, T hingegen nur 1 × διάσταμα.
6. Z hat 5 × μείζων, T nur 1 × μέζων (215, 18: μείζων B, μέζων cett.).

Das schwerwiegendste Argument von sprachlicher Seite gegen die Echtheit des Textes von Z ist aber das harte Aufeinanderstoßen von § 23 mit § 24; hier (§ 23) keine Dialektspur, dort (§ 24) strenges Befolgen des Dialektes (Ähnlich steht es mit § 21 und dem Anfang von Z). Das kann ursprünglich nicht so nebeneinandergestanden haben.

Stilistisch steht die Ausführlichkeit von Z in krassem Widerspruch zur sonstigen Knappheit des Stiles (auch des recht ausführlichen mathematischen Kapitels 8). Ferner werden in Z die Grundzahlen 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 als διαστήματα bezeichnet, was der Terminologie des TL widerspricht, der § 15 die ὅροι von den διαστήματα terminologisch unterscheidet. § 21 spricht er denn auch folgerichtig von 36 ὅροι, nicht von 36 διαστήματα.

All dies spricht gegen die Annahme, daß Z in seiner jetzigen Form „authentisch" ist. Wenn also Z nicht ursprünglich ist, was hat dann an seiner Stelle gestanden? Mit Sicherheit eine genaue Seelendiairesis, wenn auch in anderer Form. Für diese Annahme spricht:

a) der Anfangssatz von § 22: ταὶ δὲ διαιρέσιες αὖταί ἐντι sowie der Schlußsatz des ganzen Kapitels: τὰν μὲν ὦν τῶ ὅλω ψυχὰν ταύτᾳ πως διεῖλε, die beide mit der übrigen Schrift (und nicht mit N und W allein) überliefert sind; diese Sätze beweisen eindeutig, daß eine genaue Diairesis der Seelenproportionen im TL gestanden haben muß;

b) Nikomachos, Encheir. 11 (Musici Scr. Gr. S. 260, 12 ff Jan), der

betont, daß TL den Kanon bis zum 27 fachen geteilt habe. Selbst, wenn man die Möglichkeit zugeben muß, daß sich Nikomachos diese Angabe nach § 21 errechnen konnte (so Anton), ist es doch wahrscheinlicher, daß er sie bei TL ablas;

c) Procl. in Tim. II, 188, der für TL die Grundzahl 384 und die Schlußzahl 10 368 sowie die beiden Apotomai bezeugt; Proklos las also im Text des TL noch mehr, als im § 21 steht. Der Begleittext von N lag Proklos wahrscheinlich nicht vor, weil er sonst gewiß auf die Erläuterung des TL zu den Apotomai (211, 6 ff; 212, 8 ff) eingegangen wäre (so Prof. Marg, mündlich). Proklos' Begründung für die Annahme von Apotomai (II, 189, 7 ff) klingt wie eine ad hoc-Erklärung zu einer ihm vorliegenden Zahlentabelle, in der er das Zustandekommen der Apotomai nicht durchschaut. Denn daß das 18. (2048) bzw. 30. Glied (6144) deswegen in der Zahlenreihe auftauche, weil es eine Quart zum 15. (1536) sei, ist eine lächerliche Erklärung; Quarten kann man an beliebigen Stellen ansetzen. Das 18. Glied entsteht vielmehr durch die Bildung des harmonischen Mittels von 4 und 8 (in der Zweierreihe, wie Proklos II, 178, 27 ff selbst erklärt) und das 30. Glied durch Bildung der Oktave zur Grundzahl 8 (= 23. Glied = 3072). Besonders Proklos' Erklärung des 30. Gliedes als Quart zum 27. Glied ist unhaltbar, weil das 27. Glied nicht einmal eine Grundzahl ist, sondern erst durch Auffüllung der Quint zwischen dem 28. und dem 24. Glied entsteht; d.h. das 27. Glied ist durch nichts ausgezeichnet.

Für die Annahme, daß Proklos nur die reinen Zahlenangaben ohne den begleitenden Text vor sich hatte, spricht ein Weiteres: Proklos' Summenzahl 105 947 [1]) ist gleich der Differenz der Summenzahl des TL (114 695) und der beiden apotomaibildenden Glieder 2187 und 6561: 105 947 = 114 695 — (2187 + 6561); d.h. Proklos hat dieselbe Zahlenreihe wie TL, nur läßt er die beiden apotomaibildenden Glieder weg [2]). Ist es da nicht wahrscheinlich, daß Proklos des TL Zahlenreihe übernimmt und nur die beiden Glieder 2187 und 6561 wegläßt [3]) ?

All diese Überlegungen machen es wahrscheinlich, daß anstelle des Zahlenkapitels in seiner jetzigen Form ursprünglich eine reine Zahlentabelle gestanden hat, ähnlich der Tabelle der Vulgata, nur mit 36 Gliedern [4]). Echt an Z wären demnach die in ihm enthaltenen Zahlen (möglicherweise auch die Differenzangaben [5]), der erklärende Begleittext dagegen wäre

---

[1]) Nach der sicheren Ergänzung Schneiders in Tim. II, 236, 8 ff.

[2]) Des Proklos Zahlenreihe: in Tim. II, 185 ff; das Glied 2187 (186, 15 f) ist in dieser Reihe interpoliert (cf. S. 77 Anm. 1). Außerdem ist 186, 25 f die Lesart der Hss gegenüber Diehls Ergänzung vorzuziehen.

[3]) Allerdings ist zuzugeben, daß Proklos seine eigene Zahlenreihe auch aus anderen Quellen entnehmen konnte.

[4]) Die Vulgatatabelle kann nicht die richtige sein, da sie entgegen den eindeutigen Angaben von TL (§ 21) nur 34 Glieder hat.

[5]) Die Differenzangaben haben wahrscheinlich einen doppelten Zweck:

a) Sie vermindern die Gefahr des Verschreibens der Zahlen, sind also Kontrollzahlen.

b) Sie stehen jeweils zum vorherigen Glied im Verhältnis 1/8, wenn ein Tonschritt vorliegt, 13/243, wenn ein Leimma, und 139/2048, wenn eine Apotome. D.h. sie sind möglicherweise implizit als Angaben über Ton und Halbtonschritte gemeint (so Prof. Marg, mündlich). Denn

$$\text{Ton} = 1 = \frac{8}{8} + \frac{1}{8} = \frac{9}{8} = \text{Tonschritt}$$

spätere (d.h. nach Proklos) Zutat eines klugen und mathematisch begabten Bearbeiters.

Die Zahlentabelle dürfte nach Angaben des Textes folgendermaßen aussehen haben:

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | = | (1) 384 | (2) 432 | (3) 486 | (4) 512 | (5) 576 | (6) 648 | (7) 729 | |
| 2 | = | (8) 768 | (9) 864 | (10) 972 | (11) 1024 | | | | |
| 3 | = | (12) 1112 | (13) 1296 | (14) 1456 | | | | | |
| 4 | = | (15) 1536 | (16) 1728 | (17) 1944 | (18) 2048 | (19) 2187 | (20) 2304 | (21) 2592 | (22) 2916 |
| 8 | = | (23) 3072 | | | | | | | |
| 9 | = | (24) 3456 | (25) 3888 | (26) 4374 | (27) 4608 | (28) 5184 | (29) 5832 | (30) 6144 | (31) 6561 |
| | | | | | | (32) 6912 | (33) 7776 | (34) 8748 | (35) 9216 |
| 27 | = | (36) 10368 | | | | | | | |
| Von N διαστήματα genannt | | Grundzahlen | | | | | | | |

Der Begleittext ist nicht eigentlich ein Scholion zu den Zahlen; denn ein Scholion würde auf die Entstehung der Zahlen eingehen, d.h. es würde die Zahlen vor dem Leser errechnen und vor allem die einzelnen Ton- und Halbtonschritte angeben (wie etwa Procl. in Tim. II, 185 ff und Calc. Kap. 41 ff). Nichts davon findet sich in Z, das vielmehr den Eindruck erweckt, als sei es die Kommentierung einer schon feststehenden Zahlentabelle. Ton- und Halbtonschritte werden in Z nur im Zusammenhang mit der Erklärung der Apotomai erwähnt (211, 6 ff; 212, 8 ff). Sonst beschränkt sich Z auf die Angabe von Quinten, Quarten und den beiden Mitteln (arithmetisches und harmonisches Mittel). Die Mittel sind bis auf zwei, wo der Text darauf hindeutet, daß sie ausgefallen sind (210, 3 f. 5),

---

$$\text{Ton} = 1 = \frac{243}{243} + \frac{13}{243} = \frac{256}{243} = \text{Leimma}$$

$$\text{Ton} = 1 = \frac{2048}{2048} + \frac{139}{2048} = \frac{2187}{2048} = \text{Apotome}$$

vollständig angegeben. Von den Quarten werden nur die genannt, die sich aus der Bildung der beiden Mittel zwischen den Grundzahlen ergeben. Einzige Ausnahme ist die Quarte zwischen 2 (768) und 3/2 (576), die in Z fehlt. Bei den Quintangaben läßt sich kein System feststellen; ebensowenig bei den zahlreichen Rückverweisen.

Der Stil von Z ist trotz der trockenen Materie nicht ohne Ambitionen. Auffällig ist das Streben nach Variation. Cf. z. B. die verschiedenen Verben für „entfernt sein, Abstand haben": διέχειν, ἀπέχειν, διεστακέναι, λείπειν; Variation im Tempus bei den Verweisen: ἔσται: 210 11; ἐστί: 210, 16 u.ö.; ἦν: 211, 9 u.ö.; εἶχεν: 212, 9. μέσος κατὰ ἀναλογίαν δύο διαστημάτων (211, 20) variiert das einfachere μέσος τοῦ . . . διαστήματος (etwa 211, 15 f). Ähnliches Bemühen um Variation liegt 212, 21 vor: πρὸς τὴν αὐτὴν ἀρχὴν . . . πρὸς τὸ αὐτό.

Schwierig ist die Beurteilung des Dialektes. Dieser ist in Z auf die α- und ω -Laute (statt η, ω, ου) beschränkt. Sind diese Dialektspuren ursprünglich, dann wäre Z eine bewußte Fälschung eines Mannes, der vom dorischen Dialekt nicht viel, jedenfalls noch weniger als der Autor des TL verstand. Möglich ist allerdings auch, daß die Dialektspuren nachträglich eingedrungen sind, daß der Dialekt des TL gleichsam auf Z abgefärbt hat.

Schließlich sei noch auf die attische Form ἔλαττον (212, 10 u.ö.) aufmerksam gemacht, die bei TL nicht vorkommt.

## § 22

**210, 3** ἐπίτριτος: ein Drittel dazu, sc. zum Ganzen, d.h. 4/3 = Quarte.

**210, 3 f** Nach ὑπερέχει γὰρ αὐτοῦ ρκη (128) muß etwas ausgefallen sein; denn das folgende ὑπερέχεται δέ bringt nichts zur Erklärung der Quart bei. Es muß also etwas anderes erklären. Nun fällt auf, daß in Z die beiden Mittel (harmonisches und arithmetisches Mittel) vollständig angegeben werden, nur hier (und 210, 5) fehlt die Angabe. Also wird etwa zu ergänzen sein: „ < Es (sc. das vierte Glied, 512) ist aber harmonisches Mittel von 384 und 768; denn es übertrifft (ὑπερέχει μέν) 384 um 128 >, wird aber übertroffen (ὑπερέχεται δέ) vom 8. Glied (sc. 768) um 256." (so Prof. Marg, mündlich).

**210, 5** Das ἔστι δὲ καί weist darauf hin, daß vorher etwas ausgefallen ist. Nun ist 576 arithmetisches Mittel zwischen 384 und 768. Da in Z sonst alle arithmetischen Mittel angegeben werden, wird es hier ausgefallen sein. Es ist also etwa zu ergänzen: „< 576 ist arithmetisches Mittel zwischen 384 und 768; > es ist aber auch 3/2 des ersten Gliedes (384) die Zahl 576." (nach Prof. Marg, mündlich).

**210, 5** ἡμιόλιος: ein Halbes dazu, = 3/2 = Quinte.

**210, 10** διαστήματα: in Z die sieben Grundzahlen 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27; vgl. Zeile 17. 18. 19 f. 21; 211, 3 u.ö.

Demgegenüber scheidet TL § 15 mit der Tradition die ὅροι von den διαστήματα: ὅροι sind die Glieder einer Analogie, deren Differenzen Diastemata heißen. § 21 spricht TL denn auch von 36 ὅροι, wozu auch die Grundzahlen zählen. Auch bei Platon heißen die Grundzahlen nie Diastemata, auch Tim. 36 a 2 nicht, wie Thesleff, Texts 209 meint. Sonst werden die Grundzahlen in der Regel ἡ πρώτη, δευτέρα ... μοῖρα genannt — nach Tim. 35 b 4 ff (so z.B. Procl. in Tim. II, 178, 4. 30 f u.ö.).

μέσον κατ' ἀριθματικάν: arithmetisches Mittel: $\frac{a + b}{2}$

**210, 11** μέσος: gemeint ist das harmonische Mittel; ähnlich unbestimmt äußert sich der Autor 211, 14 f. 20 f.

**210, 16** ἁρμονικός = μέσος καθ' ἁρμονικάν (z.B. Z. 20) = harmonisches Mittel = $\frac{2\,a\,b}{a + b}$; cf. Philon, op. mundi 108 ff; Theo Smyrn. Expos. 114, 14 ff Hiller; Procl. in Tim. II, 19, 28 ff.

**211, 4** τὰ ἄκρα (212, 6. 14) sind die Außenglieder einer Proportion; vgl. zu 217, 3 ff.

**211, 6** ἐπόγδοος: ein Achtel dazu = 9/8 = Ton.

μεῖζον ἁμιτονίου: größer als der (mathematische) Halbton (als 17/16); gemeint ist die Apotome, die grösser als die mathematische Hälfte eines Tones (2187/2048 > 17/16) und damit der größere Halbton ist. Cf. Procl. in Tim. II, 180, 4 f: τῆς ἀποτομῆς λόγος ἐξ ἀνάγκης ἡμιτονίου μείζων ἐστίν.

**211, 7** ἔλαττον (sc. ἁμιτονίου): kleiner als der (mathematische) Halbton (d.h. als 17/16); gemeint ist das Leimma, das kleiner als die mathematische Hälfte eines Tones ist (256/243 < 17/16; cf. Adrast bei Theo. Smyrn. S. 53, 8 ff H.; Procl. in Tim. II, 179, 9 ff; 180, 2 f: ὁ τοῦ λείμματος λόγος ἐλάσσων ἐστὶ τοῦ ἡμιτονίου διαστήματος.

**211, 11** ἀπόστημα (Thesleff) ἐφέξει ist schwierig; in N findet sich ausgerechnet an dieser Stelle ein Fehler im Papier; zu lesen ist noch ... τιμα ἐφέξει: W hat αἴτημα ἐφέξει. Für Thesleffs Konjektur

ist die Lücke in N zu klein (Marg im Apparat z. St.). Vielleicht ist τμῆμα („Abschnitt") zu schreiben; vgl. Plut. Procr. 17 (1020 F); 18. (1021 D); Procl. in Tim. II, 226, 20: τμῆμα = eine der μοῖραι, aus welchen die Seele besteht (vgl. ebd. 164, 19 ff).

ἐφέξει ist ebenso schwierig; es muß wohl „reichen bis" bedeuten („der restliche Abschnitt wird bis 20 reichen"), obschon ἐπέχειν in dieser Bedeutung singulär zu sein scheint.

Prof. Marg (mündlich) möchte jetzt lesen: λεῖμμα ἀφέξει: „der Rest wird vom 20. Glied ein Leimma entfernt sein". Schwierig bleibt dabei nur, daß der Autor den Ausdruck Leimma (wie auch den der Apotome) nie verwendet, ja ihn bewußt zu meiden scheint. Sollte gerade dieser sonst so gemiedene Ausdruck in der Lücke gestanden haben?

**211, 20 f** μέσος κατὰ ἀναλογίαν: hier = arithmetisches Mittel, während κατὰ ἀναλογίαν bei TL sonst das geometrische Mittel meint (cf. 217, 5. 14 u.ö.; vgl. aber zu 207, 20 ff).

## § 23

**212, 19 f** τὸ πᾶν . . . εἰκοσαπλασίου: ähnlich Procl. in Tim. II, 169, 32 ff; 187, 15 ff. διὰ πασῶν = Oktave; διὰ πέντε = Quinte.

**212, 22** τὸ αὐτὸ καὶ ἡμιόλιον: seltsamerweise wird der Ausdruck διὰ πέντε erklärt, während διὰ πασῶν (als allgemein bekannt?) unerklärt bleibt.

**213, 19** τὰν μὲν ὦν . . . διεῖλε gehört wieder zum Originaltext des TL. Zu τὰν τῷ ὅλῳ ψυχάν vgl. Albin 25, 4 S. 178, 15: ἥ τε τῶν ὅλων ψυχή.

ταύτᾳ πως: „so etwa": Es scheint also, daß TL auch noch andere Möglichkeiten der Teilung mit 36 Gliedern kennt.

*Die Astronomie* (§§ *24-29*)

Nach einer kurzen Überleitung (213, 20 f) wendet sich TL der Astronomie zu. Das Astronomiekapitel ist folgendermaßen gegliedert:

1. Überleitungssatz vom ewigen Gott zum Weltleib, vom Unsichtbaren zum Sichtbaren (213, 20 f);
2. die Zweiteilung des Himmels (213, 22 ff);
3. die Bewegung des zweigeteilten Himmels im ganzen (§ 25);
4. die Aufteilung der unteren Himmelsregionen (§§ 26 ff)
   a) Mond, Sonne, Merkur, Venus (§ 26);

b) das Problem des Morgen- und Abendsterns (§ 27);
c) Mars, Jupiter, Saturn (§ 28);
d) die Phänomene der 7 Planeten (§ 28 a);
e) die Bewegungen der Sonne (§ 29).

Vorlage für die Lehren des Kapitels war Tim. 36 b 5 - d 7; e 5 ff; 38 c 3 - 39 d 2; 40 a 4 - d 5. Das bei Platon in mythischer Breite Erzählte (z.B. die Zweiteilung des Himmels) wird bei TL in einer knappen Fachsprache zusammengefaßt, andererseits wird im Timaios nur Gestreiftes (z.B. die beiden Bewegungen der Planeten : 36 c 5 ff) bei TL ausführlich dargestellt (§ 25; § 29).

## § 24

**213, 20 ff** θεὸν . . . ὡράνιά ἐντι

Zu Beginn des Astronomiekapitels wird als Überleitung von der Seelenlehre zur Lehre von der sichtbaren Welt dieser sichtbare Kosmos mit seinen Phänomenen vom unsichtbaren, weil nur mit dem Nus erfaßbaren, Gott als ihrem Ursprung abgehoben. Vorbild war Tim. 36 e 5 - 37 a 2. Dort wird — wie bei TL — unmittelbar nach der Fertigstellung der Weltseele „der sichtbare Körper des Himmels" von der unsichtbaren Weltseele und ihrem Schöpfer, „dem besten der noetischen und immer seienden Dinge", abgehoben. TL übergeht den Gegensatz 'sichtbarer Kosmos — unsichtbare Seele' und beschränkt sich auf die Gegenüberstellung 'sichtbarer Kosmos — noetischer, ewiger Gott', die er allerdings insofern erweitert und modifiziert, als er sagt: Gott ist nur dem Nus, der Kosmos (nur) in Teilen (d.h. nie als ganzer) sichtbar. Da der Kosmos an dieser Stelle wenigstens implizit zu den geschaffenen Dingen gerechnet wird, entsteht ein weiterer Gegensatz: ewiger Gott — gewordener Kosmos. θεὸν δὲ τὸν αἰώνιον: So wird der Gott im Timaios nie genannt; er ist ὢν ἀεί: Tim 34 a 8 (worin Procl. in Tim. I, 231, 15; II, 99, 24 ff die αἰώνιος οὐσία des Gottes angedeutet sieht) oder „das Beste der immer seienden Dinge": 37 a 1. αἰώνιος wird Tim. 37 d 3 lediglich die Natur des Vorbildes genannt (ähnlich TL 225, 9). Daraus schloß Prof. Marg (mündlich), daß der Ausdruck θεὸς αἰώνιος nicht nur den Demiurgen als solchen, sondern auch den ἰδανικὸς κόσμος (§ 30) umfasse, daß also mit dem Ausdruck die Gesamtheit des noetisch-göttlichen Seins gemeint sei. Er stützte diese Meinung mit dem Hinweis ab, daß dem θεὸς αἰώνιος der Ausdruck κόσμον δὲ τόνδε so gegenübertritt, daß er den Gedanken an den noetischen Kosmos geradezu provoziere. Diese Interpretation

kann sich ferner darauf stützen, daß die Ideen für TL wahrscheinlich im Geiste Gottes existieren (cf. zu 205, 9 f).

νόος ὁρῇ μόνος: Den ewigen Gott sieht nur der (menschliche) Nus (denn Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden). So apodiktisch findet sich der Satz nirgends bei Platon. Immerhin ist der Gott „das beste der noetischen Dinge" (Tim. 37 a 1).

Das Sehen des Nus findet sich Tim. 39 e 7 ff: νοῦς . . . ἰδέας . . . καθορᾷ; Phaidr. 247 c 7 ff; Nomoi 921 a 4; Staat 517 b 8 f u.ö.

In ebenso schulmäßiger Form wie bei TL findet sich der Satz, daß Gott nur durch den Nus geschaut wird, bei Ps. Onatas S. 139, 8 ff Thesleff; bei Ps. Kriton S. 109, 12 Th; in de mundo 399 a 30 f; im MP bei Albin 10, 4 S. 165, 4 f: τῷ νῷ μόνῳ ληπτός (ὁ θεός); Max. Tyr. XI, 9 S. 140, 3 ff Hobein; Ps Plut. de vita Homeri 114; Calcidius 349 S. 340, 9 f.

τῶν πάντων . . . τουτέων: Gott wird weiterhin bezeichnet als ἀρχαγός („Urheber") und γενέτωρ — nach Tim. 28 c 3, wo der Demiurg ποιητής (∼ ἀρχαγός) und πατήρ (= γενέτωρ) genannt wird (cf. auch Tim. 37 c 7; 41 a 7). Als ἀρχηγός wird Zeus bezeichnet bei Kleanthes im Zeushymnus (SVF I, 537 S. 121, 35). Aber näher steht TL Philon, de ebrietate 42: τοῦ δὲ παντὸς . . . ἀρχηγέτης ὁ κτίστης καὶ πατὴρ αὐτοῦ. γενέτωρ wird Gott bei Platon nie benannt (Anton 133), wohl aber in de mundo 397 b 20 f; 399 a 30 f: ὁ πάντων ἡγεμών τε καὶ γενέτωρ, woran sich (wie bei TL!) unmittelbar anschließt: ἀόρατος ὢν ἄλλῳ πλὴν λογισμῷ. σωτὴρ καὶ γενέτωρ: Plut. Stoic. rep. 32 (1049 A*), γενέτωρ bei TL auch 223, 3; weitere Belege zu dem meist von Dichtern verwendeten Wort (Harder 1222) bringt Anton 133f.

τουτέων ist wahrscheinlich nicht mit τῶν πάντων identisch, sondern bezeichnet die diesseitigen Dinge (so Prof. Marg, mündlich). Dann aber ist τῶν πάντων umfassender als τουτέων und bezeichnet auch das noetische Sein, die Ideen (cf. zu 205, 9 f).

**213, 21 f** τῶν δὲ γεννατῶν . . . ὠράνιά ἐντι: Mit diesem Satz beginnt die eigentliche Abhandlung über die Astronomie.

Für den zweiten δέ-Satz ziehe ich mit Marg die Lesart von $E^1$ heran: Der Kosmos ist immer nur „Teil für Teil" erkennbar. D.h. das Weltall ist uns nie als ganzes vor Augen, sondern immer nur in Teilen; aber auch in seinen Teilen ist es als 'Kosmos' (Ordnung) erkennbar. „It looks as if T.L. were aware of the problem raised by A. E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, p. 70" (Prof. Cherniss, brieflich).

Die Lesart der anderen Hss κόσμον δὲ τόνδε καὶ κατὰ μέρεα αὐτῶ ist mir als Gegensatz (δέ!) zum ersten Glied des Satzes (τῶν δὲ γεννατῶν . . . ὁρέομες) unverständlich. Wegen des unverständlichen Gegensatzes hat M² δέ zu τε geändert. M² änderte weiter καὶ κατά zu καὶ τά, um einen halbwegs verständlichen Gedankengang herauszubringen. Da M² weiterhin — nach dem Wegfall von ἕκαστον in W — τῶν δὲ γεννατῶν zu τὸν δὲ γεννατόν (sc. θεόν) änderte, ist der Gedankengang bei M²: Den gewordenen (Gott) aber sehen wir mit dem Gesichtssinn — und diesen Kosmos und seine Teile. κοσμότερον δὲ κατά (B¹) ist sinnlos, setzt aber die Lesart von E¹ voraus.

Daß das Gewordene durch Sichtbarkeit ausgezeichnet ist, sagt Platon Tim. 28 b 7 ff u.ö. Wie bei Platon ist hier bei TL die Weltseele ausgeklammert, die zwar geworden, aber unsichtbar ist (Tim. 36 e 5 f; 46 d; Nomoi 898 d/e; Plut. Procr. 3. 1013 C; Quaest. Plat. III, 2. 1002 C; Albin 13, 1 S. 168, 7 f).

Daß die Himmelskörper „ätherisch" sind, sagt Platon nie. Bei ihm sind die Sterne größtenteils aus Feuer (Tim. 40 a 2), während der Äther die feinste Luft bezeichnet (58 d 2; cf. Phaid. 111 b 5 f). Die Epinomis hat diese Lehre von der feinsten Luft nach Phaid. 111 B auf den Kosmos übertragen, wenn sie den Äther unter die Feuerregion der Sterne und über die Luftregion setzt (984 b 6 f; cf. 981 c 5 f; Aetius II, 7, 4 schreibt diese Lehre Platon zu). Erst bei Aristoteles bestehen die Sterne aus dem fünften Element Äther. Allerdings soll nach dem Zeugnis des Xenokrates (fr. 53 H) schon Platon fünf Elemente (in der Reihenfolge Äther, Feuer, Wasser, Erde, Luft) gelehrt haben. Auch das gibt für TL nichts aus, da diese Reihe nicht die kosmische sein kann. Da TL sonst kein fünftes Element erwähnt, kann er in dieser Lehre kaum dem Peripatos folgen. Wahrscheinlicher ist es, daß er — wie später Plutarch (Zeller III, 2 S. 197) — im Anschluß an die Stoa im Äther eine Feuerart sieht. Cf. Poseidonios bei Stob. I, 206, 19: ἄστρον δὲ εἶναί φησιν ὁ Ποσειδώνιος σῶμα θεῖον ἐξ αἰθέρος συνεστηκὸς λαμπρὸν καί πυρῶδες [1]).

Die Zweiteilung der Kosmosordnung in einen Umlauf (213, 27 f) bzw. Bereich (218, 3) der Natur des Selben und einen der Natur des Anderen (= Fixsternsphäre und Planetenbereich) geht auf Platons Teilung der Weltseele in einen „Kreis" der Natur des

[1]) Krämer, Ursprung 177 Anm. 173 möchte im Dodekaeder (Tim. 55 c 4 ff) den Ätherkörper sehen. Dagegen spricht aber die Elementenfolge der sonstigen Zeugnisse, besonders der Epinomis.

Selben und einen ,,Kreis'' der Natur des Anderen zurück (Tim. 36 b 6 ff), in welche dann 38 c 7 ff und 40 a 2 ff die Sterne eingesetzt werden. Allerdings heißt es bei Platon nicht, daß die Himmelskörper zur Natur des Selben bzw. zur Natur des Anderen gehören; nach ihm können sie höchstens zum ,,Kreis'' der Natur des Selben bzw. des Anderen gehören (denn die Naturen des Selben und des Anderen sind in beide Seelenkreise in gleicher Weise eingemischt, ,,Kreise'' der Naturen des Selben und des Anderen werden sie nur genannt: Tim 36 c 4 f). Da TL die Vorstellung von den ,,Kreisen'' der Seele bewußt zu meiden scheint, er andererseits aber die Naturen des Selben und des Anderen in der Weltseele als ,,Prinzipien von Bewegungen'' (208, 16) ansieht, liegt die Annahme nahe, daß — obschon 213, 26 und 214, 19 f Planeten und Sonne selbstbewegt zu sein scheinen — die Naturen des Selben und des Anderen bei TL die Prinzipien der Bewegungen in den Bereichen der Natur des Selben und der des Anderen sein sollen und deswegen die bewegten Himmelskörper entweder zur Natur des Selben oder zur Natur des Anderen gehören. Vgl. auch zu 218, 4 f.

## § 25

**213, 24 ff** ὧν τὰ μὲν ἔξωθεν . . . κάρρον

Die Bewegung der Himmelskörper ist eine zweifache (nach Platon eine dreifache: Cornford 79 ff): Die äußere Sphäre des Selben führt als die mächtigere alles, was sie in sich befaßt — also die Planeten — gemäß der Bewegung des Alls (τὰν καθ' ἅπαν κίνασιν, s.u.) von Osten nach Westen; die Planeten aber (einschließlich Sonne und Mond), die zur Sphäre des Anderen gehören, haben eine der Bewegung des Alls entgegengesetzte Eigenbewegung von West nach Ost, werden aber von der stärkeren Bewegung der Fixsternspähre mitherumgerissen. Die Bewegung des Alls ist die Tagesbewegung, die der Planeten die Wanderung derselben durch den Tierkreis.

τὰ ἔξωθεν — τὰ ἐντός: Tim. 36 c 3 f: καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ' ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων.

ἄγει πάντα ἐν αὑτοῖς: im Timaios unausgesprochen vorausgesetzt; vgl. Epinomis 987 b 6 ff und Cornford 91 ff.

ἀπ' ἀνατολᾶς ἐπὶ δύσιν: Tim. 36 c 6: ἐπὶ δεξιά.

τὰν καθ' ἅπαν κίνασιν (Hss) ist wohl zu halten, obgleich καθ' ἁμέραν (Bekker) eleganter wäre: Das Äußere führt alles Innere in

sich von Ost nach West gemäß der Bewegung des Alls. Vgl. 214, 18: die Sonne vollführt ihre tägliche Bewegung κατ' ἄλλο, womit die Fixsternsphäre gemeint ist, ihre jährliche Bewegung καθ' ἑαυτόν. τὰν καθ' ἅπαν κίνασιν = τὴν σὺν τῷ κόσμῳ κίνησιν: Kleomedes I, 3 S. 28, 24 Ziegler: τὰ δὲ (die Planeten) κινεῖται μὲν καὶ τὴν σὺν τῷ κόσμῳ κίνησιν; cf. II, 4 S. 180, 25 ff: der Mond bewegt sich μίαν μὲν (κίνησιν) τὴν κατὰ μῆκος, ἣν σὺν τῷ κόσμῳ κινεῖται.

ἀπὸ ἑσπέρας ... ἕω (τά ist als sinnlos einzuklammern): Tim. 36 c 7: ἐπ' ἀριστερά.

ἐπαναφερόμενα drückt die Gegenbewegung gegenüber der Fixsternsphäre aus und interpretiert Tim. 36 c 5-7: die Planeten führen eine Linksbewegung, die Fixsterne eine Rechtsbewegung aus; cf. Staat 617 a 6: ἐν δὲ τῷ ὅλῳ περιφερομένῳ τοὺς μὲν ἐντὸς ἑπτὰ κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ ὅλῳ ἠρέμα περιφέρεσθαι; Epin. 987 b 6 ff. Weitere Stellen bei Gundel 2081.

Prof. Cherniss weist brieflich darauf hin, daß der Gebrauch von ἐπαναφέρεσθαι in diesem Zusammenhang sehr ungewöhnlich ist und möglicherweise durch ἐπανακυκλούμενον (Staat 617 b 2; cf. ἐπανακυκλήσεις Tim. 40 c 5) angeregt wurde.

συμπεριδινέεται: Theo Smyrn. Expos. S. 134, 8 ff: ἥλιος δὲ καὶ σελήνη καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἀστέρες καλούμενοι πλάνητες συναποφέρονται μὲν ὑπὸ τοῦ παντὸς τὴν ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ δύσιν φορὰν καθ' ἑκάστην ἡμέραν.

καθ' αὑτά — κατὰ συμβεβηκός („an sich — akzidentell; selbständig — nebenbei") sind aristotelische Begriffe, die aber im MP durchaus gebräuchlich sind: Numenios fr. 29 Leemans; Ps. Plut. de fato 7 (571 E ff); Albin 25, 2 S. 177, 25 u.a. Die Eigenbewegung der Planeten betont auch Theo Smyrn. Expos. S. 151, 12 ff: sie bewegen sich κατὰ τὴν ἰδίαν κίνησιν von West nach Ost. Gegen die Auffassung, daß sich die Planeten κατὰ συμβεβηκός bewegen, wendet sich Procl. in Tim. III, 122, 13 ff; er ist der Ansicht, daß beide Bewegungen der Planeten καθ' αὑτό sind.

τᾷ ταὐτῶ φορᾷ ... κάρρον: Tim. 36 c 7: κράτος δ' ἔδωκεν τῇ ταὐτοῦ καί ὁμοίου περιφορᾷ; cf. 39 a 1; Plut. Procr. 28 (1026 E): τῇ ταὐτοῦ περιόδῳ κράτος ἐχούσῃ; ebenso: de virt. mor. 3 (441 F) u.a.

Das erste Glied des zweiten Teilsatzes (τὰ δὲ τᾶς τῶ ἑτέρω) besitzt kein eigenes Prädikat. Dem Prädikat des δέ-Gliedes (συμπεριδινέεται) entspricht im μέν-Satzglied nur ein partizipialer Ausdruck (ἐπαναφερόμενά τε καὶ ... κινεόμενα). Zu dieser Erscheinung vgl. Kühner-Gerth II, S. 100; Fr. Pfister, Rhein. Mus. 67 (1912) 206 ff; H. Frisk,

Partizipium und Verbum finitum im Spätgriechischen, Glotta 17 (1929) S. 56 ff.

## § 26

**213, 28 f** Es folgt die Behandlung des Planetenbereiches. Wie bei Platon wird die Fixsternsphäre nicht eigens besprochen. Die Behandlung der Zeit und der Erde wird ausgelassen, um §§ 30 f nachgetragen zu werden.

ἁ δὲ τῶ ἑτέρω . . . συντέτακται: Mit M² und der Vulgata ist nach συντέτακται zu interpungieren und mit Marg fortzufahren: ἁ μὲν σελάνα . . . . Nach der Lesart der anderen Hss hätte der folgende Satz zwei Prädikate ohne jede Verbindung — etwa durch καί.

Vorbild ist Tim. 36 d 2 f: τὴν δ' ἐντὸς σχίσας ἑξαχῇ ἑπτὰ κύκλους ἀνίσους κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διάστασιν. Zur Siebenzahl der Planetenkreise vgl. Tim. 38 c 7 ff; Staat 617 a 6 f.

Zu καθ' ἁρμονικὼς λόγως cf. 208, 18 und die oben zitierte Timaiosstelle; Tim. 36 d 6 f werden die Planeten ἐν λόγῳ φερόμενοι genannt. Die Weltseele ist (37 a 4) ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα, und im Schlußmythos des Staates (617 b) sitzen auf den Kugelschalen Sirenen, von denen eine jede einen Ton singt, so daß ἐκ πασῶν δὲ ὀκτὼ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν συμφωνεῖν; zur harmonischen Weltordnung vgl. auch Krat. 405 c/d; Nomoi 967 e 2 f und dazu G. Müller, Studien zu den platon. Nomoi, Zetemata 3, München 1951, S. 38. Der harmonische Aufbau des Kosmos (die Sphärenharmonie) war ein Lieblingsgedanke aller Pythagoreer. Vgl. z.B. Arist. de caelo II, 9; Alex. Aphr. in Met. S. 39 Hayd.; Theo Smyrn. Expos. S. 138 ff Hiller; Arist. Met. 986 a 2 f: die Pythagoreer lehrten: τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν; zu dieser Stelle Burkert S. 36 f; ebendort Weiteres zur Sphärenharmonie bes. S. 170 ff; 297 ff; 328 ff.

Die Frage, was mit der platonischen Seelenteilung im Timaios gemeint sei, wurde in der Antike viel diskutiert; über die verschiedenen Lösungen berichtet Plut. Procr. 31 f (1028 A ff). TL interpretiert die ἁρμονικοὶ ἀριθμοί der Seeleneinteilung (208, 18) als die Abstände der Planetenbahnen wie andere Platoniker auch (Plut. a.O.; Macrob. in Somn. Sc. II, 3, 14 f).

**214, 1 ff** Es folgt die Behandlung der einzelnen Planeten nach ihren Abständen von der Erde. Die Reihenfolge der Planeten: Mond, Sonne, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, ist nicht die

Platons, der (Staat 616 d ff; Tim. 38 d; cf. Epin. 986 d ff) Venus nach der Sonne und vor Merkur einordnet. Doch gab es in der Antike über die Reihenfolge von Venus und Merkur große Meinungsverschiedenheiten (Achill. Isag. 17 S. 43, 23 Maass: διαφωνία πολλὴ περὶ τῶν ἀστέρων Ἑρμοῦ καὶ Ἀφροδίτης). Am geläufigsten war (besonders unter den Platonikern, z.B. Albin 14, 7 S. 171, 3 ff; Apuleius, de Platone I, 11 S. 94, 11 ff u.a.) die platonische Reihenfolge, doch fehlen Beispiele für die Folge Sonne, Merkur, Venus nicht: Eratosthenes bei Calcidius 73 S. 120, 13 ff (= Theo Smyrn. Expos. 142, 7 ff H); cf. 66 S. 113, 2 ff; Theo Smyrn. 143, 1 ff; Photius, Bibl. cod. 249 S. 439 b 21 ff Bekker = S. 239, 5 ff Thesleff (aus Eudor, Theiler, Philo 209 ff); Achill. Isag. 16 S. 42, 30 ff Maass. Ja sogar Platon wurde diese Reihenfolge zugeschrieben: Aetius II, 15, 4; Macrob. in Somn. Sc. I, 19, 2; I, 21, 27 (nach Tim. 38 d 6?). TL bezieht also Stellung gegen die gewöhnliche Lehre von der Reihenfolge der Planeten und schließt sich den unorthodoxen Platonikern an.

**214, 1 ff** ἁ μὲν σελάνα . . . ἐκτελεῖ

Der Mond ist der erdnächste Planet (Tim. 38 d 1). ποτιγειότατος, ein bei Platon nicht verwendetes Wort findet sich, soweit ich sehe, in astronomischem Sinne zuerst bei Poseidonios (SVF II, 650 S. 196, 8: vom Mond, wie auch sonst öfter); dann bei Plut. de facie 20 (933 B); in de mundo 392 a 16; bei Kleomedes II, 3, 99 S. 178, 27 u.ö. Die Umlaufszeit des Mondes beträgt einen Monat (Tim. 39 c 3; Epin. 990 b 5); ἔμμηνος, „monatlich": Nomoi 956 a; 828 c.

Die Sonne steht in der Reihe an zweiter Stelle (Tim. 38 d 1 f; Epin. 990 b 6 f) und vollendet ihren Lauf in Jahresfrist (39 c 4); ἐνιαύσιος: Nomoi 779 d; Epist. XIII 361 d; ἐνιαύσιος χρόνος: Geminus I, 9; VIII, 58 u.ö.

**214, 3 f** δύο δ' ἰσόδρομοι . . . καλέοντι

Vorlage: Tim. 38 d 2 f: ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον εἰς [τὸν] τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλον ἰόντας (sc. κύκλους ἔθηκεν ὁ θεός). Mit ἰσόδρομοι sind bei TL die S t e r n e, nicht die Kreisbahnen (wie bei Platon) gemeint; denn einer von den ἰσόδρομοι wird 'Lichtbringer' genannt, was sich nur auf den Stern und nicht auf seine Bahn beziehen kann. ἰσόδρομοι der Sonne werden Merkur und Venus genannt bei Theo Sm. Expos. S. 136, 6 Hiller. Sonne, Merkur, Venus werden als ἰσόδρομοι bezeichnet: Aetius II, 16, 7: Πλάτων καὶ οἱ

μαθηματικοὶ ἰσοδρόμους εἶναι τὸν ἥλιον τὸν ἑωσφόρον τὸν στίλβωνα (= Merkur); Procl. in Tim. II, 264, 28; 265, 1.7 u.ö.

Die Ausdrucksweise ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστήρ u.ä., die auch bei TL vorliegt — Ἑρμᾶ (NM²); dafür bringen BE den Nominativ Ἑρμᾶς; der Genetiv ist analog zu Ἥρας vorzuziehen — ist die alte, wie sie zur Zeit Platons [1]) und auch späterhin noch üblich war [2]). Der Genetiv soll die Zugehörigkeit des Sternes zur Gottheit ausdrücken: der Stern war der Gottheit geweiht (Tim. 38 d 2: ἱερὸν Ἑρμοῦ). Platon selbst nennt die Venus nur ἑωσφόρος. Die Bezeichnung ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστήρ findet sich Epin. 987 b 3. „Lichtbringer" und „Stern der Aphrodite" sind in der Antike die geläufigsten Bezeichnungen der Venus. Gegen diese landläufige Bezeichnung der Venus (durch die πολλοί) wendet sich TL im Folgenden. Er bezeichnet sie als „Stern der Hera" (Zeile 10 allerdings wieder als „Stern der Aphrodite") und polemisiert besonders gegen den Namen „Lichtbringer", wobei er zu vergessen scheint, daß auch Platon die Venus als „Lichtbringer" bezeichnet (Tim. 38 d 2).

Die Benennung der Venus als „Stern der Hera" ist später als ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστήρ und findet sich erst im 1. Jh. n. Chr. belegt (Anton 138) [3]): Plin. N.H. II, 8, 37: *in magno nominum ambitu est* (sc. *stella Veneris*). *Alii enim Iunonis, alii Isidis, alii matris deum appellavere*; Hyginus, Astron. II, 42: *quarta stella est Veneris* (gleiche Reihenfolge wie bei TL!), *Lucifer nomine, quam nonnulli Iunonis esse dixerunt* (Die Bezeichnung als Juno war also zur Zeit Hygins nicht geläufig); de mundo 392 a 28; Plotin III, 5, 8, 22 f; Augustinus C.D. 7, 15. Die Bezeichnung der Venus als Lichtbringer ist die älteste griechische Benennung eines der fünf Planeten überhaupt (so schon Homer, Ilias 23, 226; Gundel 2029). Doch findet sich in der vorhellenistischen Zeit nur die Form ἑωσφόρος, die auch Platon (Tim. 38 d 2; Nomoi 821 c 2) verwendet. Die Form φωσφόρος findet sich nach Gundel, RE s.v. Phosphoros, Bd. XX, 1 (1941), 653 zuerst [4]) bei Ps. Eratosthenes, Catast. cap. 43 p. 196 R;

---

[1]) Die Benennung der Planeten mit Götternamen wird in der Epinomis (986 e) als neu hingestellt. Sie wird zur Zeit Platons eingeführt worden sein.

[2]) Die Benennung eines Sternes durch den Nominativ findet sich zuerst bei Hipp. de hebd. 7 Roscher: Ζεὺς Αἰγίοχος; Kranz, Kosmos 32, 8 nennt diese Stelle „singulär"; dann weiterhin bei Cic. N. D. II, 119: Mars; ders. Tim. 29: Mercurius; Manilius I, 807: Venus (vgl. Gundel 2031; Boll RE s.v. Hebdomas, Bd. VII (1912) Sp. 2561 ff).

[3]) Sie stammt vielleicht aus Ägypten: F. Boll, Sphaera, Leipzig 1903, S. 476.

[4]) Über die Möglichkeit, daß die Bezeichnung der Venus als φωσφόρος

dann bei Geminus I, 28; Cic. N.D. II, 53; weitere Belege bei Anton 137 und Gundel a.O. Im MP ist die Verwendung von φωσφόρος geläufig: Plut. Procr. 31 f (1028 D; 1029 A); Albin 14, 7 S. 171, 4 (auch dafür bringt Anton a.O. weitere Belege).

περίοδον ἀποδιδόναι: wie κίνησιν ἀποδιδόναι (cf. zu 208, 5 ff): einen Umlauf vollführen; hier mit doppeltem Akkusativ — wie 214, 17: Der Mond vollführt als erdnächster Stern seinen Umlauf als einen monatlichen, d.h. in Monatsfrist.

## § 27

Der Paragraph 27 handelt von irrigen Vorstellungen zum Phänomen des Morgen- und Abendsterns. Er hat im Timaios keine Entsprechung.

Es empfiehlt sich, den ganzen Paragraphen in Parenthese zu setzen; denn er ist eine bloße Nebenbemerkung zu φωσφόρον . . . καλέοντι, die den Zusammenhang ἁ μὲν σελάνα . . . ὁ δ' ἅλιος . . . δύο δ' ἰσόδρομοι . . . τοὶ δ' ἄλλοι τρεῖς unterbricht und verdeckt (Prof. Cherniss, brieflich).

**214, 5 f** νομῆς γὰρ . . . ἑῴαν

Der Satz begründet, wie es zu der laienhaften Benennung der Venus als 'Lichtbringer' (Morgenstern) kommen konnte: die Menge versteht nichts von den Gegenständen der heiligen Astronomie und von Früh- und Spätaufgängen. Verstände sie nämlich etwas davon, so scheint TL im Folgenden sagen zu wollen, dann wüßte sie, daß derselbe Stern bald Morgen-, bald Abendstern ist.

Daß die Menge nichts von der Astronomie versteht, ist auch Platons Meinung (Tim. 39 c 5 ff: . . . πλὴν ὀλίγοι . . . ! 40 d 1: τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι jagen die Sterne Furcht und Schrecken ein; cf. Epin. 987 b 9; 990 a / b; im MP: Albin 14, 6 S. 170, 30 ff). Aber was sollen die Hirten? De Gelder 87 meint, die Stelle sei auf die Nomadenvölker Syriens zu beziehen, die nach Epin. 987 a und Cic. Div. I, 2 Urheber der Astronomie sind. Das scheint mir insofern unwahrscheinlich, als die Χαλδαῖοι immer einen guten wissenschaftlichen Ruf genossen. Wenn man sich nicht auf ein Mißver-

---

auch älter sein kann, vgl. Gundel a.O. Sp. 652 ff. Wenn Ryle 189 allerdings behauptet, Aristoteles ziehe φωσφόρος gegenüber ἑωσφόρος vor, so weiß ich nicht, worauf er sich dabei stützt. Denn nach Bonitzens Index kommt die Form φωσφόρος nur zweimal in de mundo vor.

ständnis seiner Vorlage durch den Autor zurückziehen will (das erwägt Harder 1221), so muß man wohl annehmen, die Hirten seien deswegen gewählt, weil sie zwar natur- und sternenkundig sind — sie lagern ja vielfach nachts im Freien und haben den südlichen, meist klaren Sternenhimmel immer vor Augen — über Auf- und Untergänge der Planeten aber recht primitive Vorstellungen haben.

Hier und im Folgenden macht sich eine sonst in der Schrift kaum feststellbare Arroganz gegenüber gewöhnlichen Menschen (πᾶς ὅμιλος) bemerkbar, die von der „heiligen (!) Astronomie" nichts verstehen, in welcher der Autor den lokrischen Timaios (und sich selbst) zu den σοφοί und ἐπιστάμονες zählt. Nun wird Timaios bei Platon tatsächlich als ἀστρονομικώτατος (27 a 3) eingeführt, aber bei Platon findet sich keine Spur einer solchen Arroganz des Timaios gegenüber den gewöhnlichen Menschen. Die Haltung, die hier der würdigen Gestalt des platonischen Timaios (cf. 20 a) angedichtet wird, scheint mir den naiven Stolz eines jungen Menschen zu spiegeln, der, eben in die Anfangsgründe der Wissenschaft eingeweiht, sich nun seinen Mitmenschen gegenüber als wer weiß wer vorkommt und diesen Stolz auf den Timaios überträgt. Anlaß für diese Übertragung waren die oben genannten Stellen, in welchen Timaios sagt, daß nur wenige Menschen etwas von den (im geozentrischen System äußerst schwer darzustellenden) Planetenbahnen verstehen. Vgl. Albin 14 S. 170, 30 f.

σοφὸς τὰ περὶ τὰν ἱερὰν ἀστρονομίαν: „erfahren, kundig in den Dingen der heiligen Astronomie". Wenn J. P. Maguire, Yale Classical Studies 6 (1939) S. 119, 15 die Ansicht vertritt, TL interpretiere die σοφία hier (wie Ps. Archytas, de sap. S. 44 Thesleff; Ps. Philolaos VS 44 A 16 u.a.) als ἀστρονομία, d.h. für ihn bestehe die eigentliche Weisheit in der Beschäftigung auf dem Felde der Astronomie, so überzieht er die Bedeutung von σοφός an dieser Stelle; das parallele ἐπιστάμων zeigt vielmehr, daß σοφός hier einfach „kundig, erfahren" heißt.

Der Eifer für die „heilige Astronomie" erinnert stark an die Epinomis, für die erst die Astronomie die wahre Religion konstituiert (986 b 3 ff; 989 c 3 ff; cf. den ganzen Abschnitt 980 a 7 - 988 e 4 [1])) und zur eigentlichen Frömmigkeit (εὐσέβεια) führt (989 b 1 ff; 977 e 5 ff; cf. Festugière II, 198 ff). Es ist die seit Platons

[1]) Von der σοφία in diesem Abschnitt sagt Festugière II, 202: „Elle se présente, dans l'ensemble, comme l'évangile d'une religion nouvelle"!

Timaios und Nomoi aufbrechende Kosmosgläubigkeit, die auch hier bei TL anklingt [1]). Die Gestirne sind Gottheiten (Timaios, Nomoi, Epinomis, Aristoteles), der Kosmos ist ein Tempel (Arist. de phil.; Kleanthes und später Philon, Manilius, Dio Chrysostomos, Seneca, Plutarch; cf. Festugière II, 233 ff; 538), und Uranos der große Himmelsgott, dessen Erscheinungen die Sterne sind (seit Alexander dem Großen, a.O. 189 ff). Auf diesem Hintergrund wird verständlich, wieso die Astronomie ἱερά, „heilig", genannt wird; sie ist „heiliger" Dienst, Gottesdient [2]).

ἀνατολᾶν . . . ἑῳᾶν: „Früh- und Spätaufgänge"; ἀνατολά meint an dieser Stelle den heliakischen Aufgang eines Sternes. Unter Früh- und Spätaufgängen versteht man das erste Wiedererscheinen von Planeten am Morgen oder Abend in Sonnennähe, durch deren Glanz sie an den vorherigen Tagen unsichtbar waren. Bei Frühaufgang geht der Stern vor der Sonne auf, bei Spätaufgang ist er kurz nach Sonnenuntergang am westlichen Abendhimmel sichtbar. Vgl. die einleuchtenden Erklärungen bei Geminus XIII, 5 ff; Theo Smyrn. S. 137, 20 ff; Calcidius 71 S. 119, 4 ff.

Aus der Kenntnis der Früh- und Spätaufgänge wird im Folgenden die Identität von Morgen- und Abendstern erklärt:

**214, 6 ff** ὁ γὰρ αὐτὸς . . . ποτ' ὄρθρον

Auch dieser Satz hat im Timaios keine Entsprechung. Platon sagt dort nur allgemein (38 d 4 ff): καταλαμβάνουσίν τε καὶ καταλαμβάνονται κατὰ ταὐτὰ ὑπ' ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἑωσφόρος. In der Epinomis heißt es, der Abend- und Morgenstern sei ein und derselbe Stern, die Venus (987 b 2 f). An beiden Stellen fehlt die nähere Erklärung des Phänomens der Identität von Morgen- und Abendstern.

Taylor 200 bringt den Satz mit Tim. 38 d 4 in Zusammenhang, wo Platon die κύκλοι von Merkur und Venus charakterisiert als τὴν ἐναντίαν εἰληχότες αὐτῷ (sc. τῷ ἡλίῳ) δύναμιν. Diese (schwierige) Timaiosstelle erklären nach Calcidius 109 S. 156, 27 ff *quidam* so, daß Merkur und Venus die Sonne überholen und von ihr überholt werden, während sie verweilen, wobei sie abwechselnd Früh- und

---

[1]) Diese neue Art, die Welt zu sehen und bewundernd als göttlich zu verehren, verfolgt Festugière II, bes. S. 132 ff; 176 ff; 187 ff; 196 ff; 219 ff.

[2]) Allerdings ging man mit dieser Bezeichnung recht freigiebig um; cf. Harder 1221; Philon, de praem. 51; ὁ . . . θεωρητικὸς βίος . . . ἱερώτατος; cf. Leisegangs Index s.v. ἱερός.

Spät- Auf- und Untergänge hervorrufen, „indem sie bald (der Sonne) voraufgehen, bald (hinter ihr) zurückbleiben", *praecedentes* (∼ TL: προαγέηται) *modo, modo relicti* (∼ TL ἑπόμενος). Gegen Taylors Ansicht spricht, daß TL nur von einem Stern spricht, nicht von Merkur und Venus wie Platon und Calcidius. Dieser eine Stern ist natürlich die vorher genannte Venus.

Die Erklärung des TL ἑπόμενος τῷ ἀλίῳ . . . αἴ κα προαγέηται findet sich ähnlich bei Geminus XIII, 6 ff; Cic. N.D. II, 53; Plin. N.H. II, 8, 36; Kleomedes I, 3, 17 S. 32, 4 ff Ziegler u.a.

ὁκόσον μὴ . . . ἀφανισθῆμεν: Wenn der Planet der Sonne zu nahe kommt, verschwindet er (wird er unsichtbar) in ihrem Schein; cf. Theo Smyrn. Expos. 137, 20 ff; ἀφανισθῆναι in der αὐγῇ ἡλίου ist Terminus technicus in diesem Zusammenhang: Geminus XIII, 6 ff.

προαγέηται: von προηγεῖσθαι (nicht von προάγω, wie Ast, Lex. Plat. s.v. meint); προηγεῖσθαι meint das Vorrücken in der Ekliptik; cf. LSJ s.v. und Geminus XII, 22: die Planeten ὁτὲ μὲν προηγοῦνται, ὁτὲ δὲ μένουσιν.

προανατέλλῃ ποτ' ὄρθρον: Wenn die Venus gegen Morgen (Plin. N.H. II, 8, 36: *ante matutinum*) vor der Sonne aufgeht, ist sie Morgenstern.

**214, 9 ff** φωσφόρος . . . ἀγγέλλει

TL meint: Jeden hellen Stern kann man als Boten des Tages ansehen, wenn man vom Vortage weiß, daß er kurz vor der Sonne aufgeht. Davon steht nichts im Timaios. Hinter TL's Angabe steht möglicherweise die antike Methode, die Zeit in der Nacht zu bestimmen (cf. Arat 550 ff; des Germanicus Aratübersetzung 573 ff und H. Weinhold, Die Astronomie in der antiken Schule, Diss. München 1912, S. 30; 89): Die Beobachtung lehrt, daß nachts jeweils 6 der 12 Tierkreiszeichen am Himmel stehen. Daher konnte man, wenn man wußte, in welchem Zeichen die Sonne stand, aus dem Vorrücken der Zeichen ablesen, wieviel von der Nacht verstrichen war. Das Ende der Nacht kündigte dann das dem Zeichen, in dem die Sonne stand, voraufgehende Tierkreisbild an, bzw. der in diesem Bild stehende Planet. Dieser Planet war sehr oft Venus, weil sie sich nie weit von der Sonne entfernt.

ὁμοδρομῆν: Plut. def. orac. 36 (430 A): Ἡλίου καὶ Φωσφόρου καὶ Στίλβωνος (Merkur) ὁμοδρομούντων.

πλάζεσθαι (auch 218, 3) ist ein poetisches Verbum und selten in der Prosa (Anton 147; LSJ s.v.). Von den Prosaschriftstellern

verwenden es Polybios, Philon, Plutarch und Lukian. Von den Planeten wird es nie gebraucht, nur einmal von der Erde bei Demokrit (VS 68 A 95; Anton 147).

πᾶς δ' ἐν μεγέθει ἀστήρ: „jeder größere Stern"; cf. das Scholion z. St. (S. 14 de Gelder): ἤγουν ἀξιόλογον μέγεθος ἔχων (sc. ἀστήρ). Für ἐν mit einem Substantiv anstelle eines attributiven Adjektivs ist mir keine Parallele bekannt.

## § 28

Es folgt die Behandlung der drei oberen Planeten:

**214, 13 f** τοὶ δ' ἄλλοι . . . ἀνίσως

Die drei oberen Planeten werden in der Behandlung aller Planeten im Timaios (39 c 5 - d 2) nur kurz gestreift, ohne daß ihre Namen genannt würden. Es wird dort gesagt, daß die Menge die Umläufe (περίοδοι) dieser Planeten noch nicht erkannt noch das Verhältnis ihrer Umläufe zu einander beobachtet und gemessen habe, doch wird betont, daß ihre Umläufe auch „Zeit seien", d.h. daß sie ihre Umläufe in festbestimmten Perioden vollführen [1]), die sehr groß seien. Die im Timaios fehlenden Namen gibt die Epinomis 987 c. Dort bilden die drei — wie bei TL — eine Gruppe: λοιποὶ δὴ τρεῖς ἀστέρες (987 c 3).

Im Timaios werden die drei oberen Planeten nur implizit als Dreiergruppe gefaßt, wenn 38 c 8 ff von den sieben Umläufen die der Sonne, des Mondes, des 'Lichtbringers' und des Merkur namentlich genannt werden, die Behandlung „der anderen" jedoch als zu weitläufig übergangen wird.

ἴδια τάχεα καὶ ἐνιαυτῶς ἀνίσως: Platon spricht von ungleichen Geschwindigkeiten der Planeten (Tim. 36 d 5 f), bzw. von ungleichen Umlaufszeiten (39 a 2 ff), nie jedoch von ungleichen Planetenjahren. Dazu vgl. Macrob. in Somn. Sc. II, 11, 5 f: *Annus non is solus est, quem nunc communis omnium usus appellat, sed singulorum seu luminum seu stellarum, emenso omni caeli circuitu, a certo loco in eundem locum reditus annus suus est . . . Martis vero annus fere biennium tenet . . . Iovis autem stella duodecim et Saturni triginta annos in eadem circumitione consumit*; cf. II, 11, 11; Anon. Phot. S. 239, 31 ff Thesleff. Die angegebenen Umlaufszeiten für die oberen Planeten sind abgerundete Werte, die sich auch sonst in der Literatur finden (Gundel 2091 mit Stellen).

---

[1]) Epin. 986 b 8 ff wird die Forderung aufgestellt, für jeden Planeten eine feste Umlaufszeit anzunehmen.

## § 28 a

Mit dem folgenden Satz möchte ich einen neuen Paragraphen beginnen lassen (also Punkt nach ἀνίσως statt Hochpunkt). Denn trotz der sich scheinbar eng an das unmittelbar Vorhergehende anschließenden Satzverbindung mit δέ bezieht sich das im Folgenden Gesagte auf alle Planeten und nicht nur auf die (§ 28 besprochenen) drei oberen. Denn 1) bezieht sich auch die Vorlage (Tim. 40 c) nicht nur auf die drei oberen Planeten, sondern (c 7 ff) eindeutig auch auf (die Eklipsen von) Sonne und Mond; 2) haben die drei oberen Planeten nur Frühaufgänge und Spätuntergänge (cf. Theo Smyrn. Expos. S. 136, 10 ff = Calcidius 70 S. 117, 18 ff; Procl. in Tim. II, 264, 4 ff). TL hingegen spricht (Z. 16) von Spätaufgängen (s.u.). Spätaufgänge aber haben nur Mond, Venus und Merkur (a.O.): Folglich sind an dieser Stelle die Phänomene aller Planeten gemeint und nicht nur die der oberen drei.

**214, 14 ff** ἐκτελέοντι δὲ . . . γεννῶντες, ἀτρεκέας τε ἀνατολὰς καὶ δύσιας, ἔτι δὲ φάσιας . . . ἢ ἑσπερίας ἐκτελέοντι ποτὶ τὸν ἅλιον.

So die überzeugende neue Lesart von Prof. Marg (mündlich). Denn γεννᾶν ἀνατολάς scheint als Aussage von den Planeten seltsam, da es § 31 die Erde ist, die durch ihre Horizontabschnitte die Auf- und Untergänge „erzeugt". Außerdem gehören die „genauen Auf- und Untergänge" und die „sichtbaren Früh- und Spätaufgänge" zusammen. Denn die ersteren meinen die unsichtbaren heliakischen Auf- und Untergänge, die letzteren die sichtbaren. Schließlich kann bei dieser neuen Lesart das ἐκτελέοντι (Z. 16), das im bisherigen Text wie eine störende Wiederholung (von ἐκτελέοντι Z. 14) aussah, nun ohne Anstoß beibehalten werden.

περικατάλαψις meint das gegenseitige Überholen der Sterne, was besonders gut auf Sonne, Merkur und Venus paßt. Platon spricht in ähnlichem Zusammenhang vom καταλαμβάνειν der Sterne (Tim. 38 d 4; 39 a 5; cf. 40 c). Der Begriff der περικατάληψις ist unplatonisch und findet sich zuerst bei Theophrast H.P. 7, 10, 3, im astronomischen Sinne erst bei Ptolemaeus, Math. I, 7 S. 24, 14 Heiberg; Hyp. 5 S. 78, 4 Heiberg.

**214, 15** φάσιάς τε καὶ κρύψιας καὶ ἐκλείψιας: Die Dreiergruppe gehört zusammen; denn sie ist nach Tim. 40 c 7 ff gebildet. Dort lehnt Platon es ab zu untersuchen: μεθ' οὕστινάς τε ἐπίπροσθεν

ἀλλήλοις (∼ TL: ἐκλείψιας) ἡμῖν τε κατὰ χρόνους οὕστινας ἕκαστοι (sc. τῶν ἀστέρων) κατακαλύπτονται (∼ TL: κρύψιας) καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι (∼ TL: φάσιας) φόβους καὶ σημεῖα . . . πέμπουσι. Die Timaiosstelle (und ihre Umgebung) ist schwierig (cf. Taylor 241 ff; Cornford 135 f) und hat schon den antiken Erklärern argen Kummer bereitet (cf. z.B. Calcidius' Übersetzung S. 34, 2 ff und seinen Kommentar 124 ff S. 167 ff). Procl. in Tim. III, 149, 13 ff deutet die Stelle so, daß mit ἐπίπροσθεν ἀλλήλοις die ἐπιπροσθήσεις (Bedeckungen) gemeint seien, mit κατακαλύπτονται καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι: αἱ κρύψεις αἱ ὑπὸ τὸν ἥλιον καὶ αἱ φάσεις. d.h. die Sichtbarkeits- und Unsichtbarkeitsperioden der Sterne; solange ein Stern sich im Lichthof der Sonne befindet, hat er seine κρύψις (Unsichtbarkeitsperiode); wenn er den Lichthof der Sonne verlassen hat, beginnt seine φάσις (Sichtbarkeitsperiode); cf. Gundel 2087/8.

Einer ähnlichen Interpretation wie Proklos scheint auch TL zu folgen; denn die bei ihm erwähnten ἐκλείψιες sind nur eine andere Bezeichnungsweise für die Bedeckungen (Achill. Isag. Exc. VI, 14 S. 318 Maass; Calcidius 125 S. 168, 7 f: *quos vero defectus mathematici vocant, Plato obstacula appellat*), so daß sich auch für ihn wie für Proklos die Dreiergruppe Bedeckungen, Unsichtbarkeits-, Sichtbarkeitsperioden ergibt.

**214, 15 ff** ἀτρεκέας τε ἀνατολὰς . . . ποτὶ τὸν ἅλιον: Ohne Entsprechung im Timaios! Wie Z. 6 sind mit ἀνατολαί, also auch mit δύσιες, heliakische Auf- und Untergänge gemeint. Das geht eindeutig aus dem ἀτρεκέας im Gegensatz zu φανεράς hervor: Der sichtbare heliakische Untergang (= φανερὰ δύσις, κρύψις) bezeichnet den Zeitpunkt, da der Planet im Licht der sich nähernden Sonne verschwindet und für das menschliche Auge unsichtbar wird; von einem genauen heliakischen Untergang (= ἀτρεκὴς δύσις, κρύψις) spricht man dann, wenn der Planet sich weiter der Sonne nähert und gleichzeitig mit ihr in den Horizont gelangt. Der genaue heliakische Aufgang (= ἀτρεκὴς ἀνατολή, φάσις) bezeichnet den Zeitpunkt, da der Planet nach Konjunktion mit der Sonne wieder gleichzeitig mit ihr in den Horizont gelangt; nach einiger Zeit hat er sich dann so weit von der Sonne entfernt, daß er dem Auge zum erstenmal wieder sichtbar wird. Dies nennt man dann den sichtbaren heliakischen Aufgang (φανερὰ ἀνατολή, φάσις) des Planeten. Die genauen Auf- und Untergänge sind unsichtbar und nur mathe-

matisch bestimmbar. Zum Ganzen vgl. Geminus XIII, 6 ff. Die sichtbaren Untergänge fehlen bei TL, der nur von sichtbaren Aufgängen spricht.

ἀνατολή / δύσις — φάσις / κρύψις: Beide Wortpaare können die Bedeutung des heliakischen Aufganges haben (für das letztere Paar vgl. z.B. Arist. Meteor. 361 b 23 ff; Ptolem. Synt. XIII, 10; Theo Smyrn. Expos. 136, 10 f; Gundel 2088). Doch bleibt der Eindruck, daß TL die Begriffe nicht klar geschieden hat.

ἑῴας ἢ ἑσπερίας: Die heliakischen Aufgänge erfolgen beim Mond immer am Abend (Spätaufgang), bei Mars, Jupiter und Saturn immer am Morgen (Frühaufgang), bei Merkur und Venus bald am Abend, bald am Morgen. Cf. die einleuchtende Erklärung bei Theo Smyrn. Expos. 136, 10 ff = Calcidius 70 S. 117, 18 ff.

## § 29

**214, 17 f** ὃς ἁμέραν . . . ἀνατολάν

Bei Platon werden (implizit) Tag und Nacht als ein Produkt des Sonnenlaufes dargestellt (Tim. 39 b 2 ff), der gleich (!) dem Umlauf der Fixsternsphäre sein soll (c 2). Platon macht also noch keinen Unterschied zwischen Sonnentag und Sternentag (Taylor 214). Diese Gleichsetzung meidet TL und bestimmt den Tag als Lauf der Sonne vom Aufgang zum Untergang und die Nacht vom Untergang zum Aufgang.

ἀποδίδωμι mit doppeltem Akkusativ kann oft die Bedeutung von ἀποδείκνυμι mit doppeltem Akkusativ haben (cf. LSJ s.v.); andererseits bedeutet κίνησιν ἀποδιδόναι „eine Bewegung vollführen" (cf. zu 208, 5 ff). Der Satz lautet also etwa: Die Sonne vollführt ihren Lauf . . . als Tag und . . . als Nacht; oder: Die Sonne macht ihren Lauf . . . zum Tag . . . und zur Nacht.

**214, 18 ff** ἂν κίνασιν κατ' ἄλλο . . . κίνασιν

ἀνατολάν· ἂν zu lesen mit N; denn TL hat eine Vorliebe für relative Anschlüsse (vgl. z.B. §§ 19; 20; 24; 25 u.ö.). BE überlasen ἄν wegen ἀνατολανάν und zogen κίνασιν zum vorherigen Satz, wobei sie τόν zu τάν ändern mußten. Der folgende Satz blieb dabei ohne jeden Satzanschluß durch eine verbindende Partikel.

Die Tagesbewegung vollführt die Sonne „gemäß (der Bewegung eines) anderen", d.h. gemäß der Bewegung der Fixsternsphäre, weil sie von ihr mitherumgewirbelt wird (§ 25); das Jahr vollendet sie

durch ihre Eigenbewegung durch die Ekliptik. Diese spezielle Behandlung der Bewegung der Sonne fehlt im Timaios. Tim. 39 c 4 heißt es nur, daß die Sonne in einem Jahr ihren eigenen Kreis durchläuft. Von den beiden Bewegungen aller Planeten handelt 36 c/d und 38 e f. Was bei Platon die Bewegung des Anderen ist, ist bei TL die Eigenbewegung der Planeten.

**214, 20 ff** ἐκ δὲ τουτέων . . . ἁμέρας

Infolge dieser beiden Bewegungen vollführt die Sonne einen Helix, eine Spirale, indem sie täglich ein Stück von West nach Ost in der Ekliptik vorrückt und gleichzeitig von der Bewegung des Alls von Ost nach West mitherumgerissen wird. Auch diese Lehre wird bei Platon nicht speziell von der Sonne, sondern von allen Planeten vorgetragen: Tim. 39 a 5 ff (Zur Interpretation vgl. R. von Erhard und E. von Erhard-Siebold, Isis 34 (1942/3) S. 108 ff).

ἕλιξ wird seit Platon (Tim. 39 a 6) zum Fachausdruck der Spiralbewegung der Planeten: Arist. Met. 998 b 5; Kleanthes bei Stob. I, 211, 22 W; Plut. Phokion 2; de facie 24 (937 F); Derkyllides bei Theo Sm. Expos. S. 200, 26 ff u.a.

ἐκτυλίσσειν: Hapaxlegomenon: „entfalten, entwickeln" (LSJ); Ryle 176 schlägt (unnötigerweise) vor, statt ἐκτυλίσσει ἐξελίσσει zu schreiben, das sich in der Form κύκλον ἐξελίσσειν bei Aristoteles und Plutarch findet.

Bolton, Class. Rev. 13 (1963) S. 35 deutet (ἕλικα) ἐκτυλίσσει folgendermaßen: „The spiral which the sun describes by the combination of its annual with its diurnal motion through the heavens is equated with the spiral which the male screw (Schraube) makes, when it engages with, and turns past the knob (τύλος) in the female screw (Schraubenmutter)". Wäre diese Deutung Boltons sicher, so ergäbe sich ein Terminus post für die Datierung der Schrift. Denn die Schraubenmutter ist eine Erfindung der frühen Kaiserzeit (Bolton a.O.). Gegen Bolton wendet jedoch Thesleff z.St. mit Recht ein, daß (ἐκ-)τυλίσσω allgemein das Abwickeln bezeichnen kann (Schol. Od. 6, 53; Lykophron 11; Eustat. zur Od. II, 42, 31) und bei TL der Ausdruck eher vom Abwickeln eines Garnknäuels als vom Schraubengewinde auf den kosmischen Bereich übertragen worden sei.

ποθέρπων meint — in sehr abgekürzter Ausdrucksweise und für den Leser nur schwer verständlich — die πρόσοδος (Gegenteil

ἀναχώρησις: Kleomedes I, 6, 28 S. 52, 17 Ziegler; ἀποχώρησις: Geminus XVII, 28 f) der Sonne durch die Ekliptik auf die Tropen zu (und von den Tropen weg); Lukrez V, 692 gebraucht in gleichem Zusammenhang das Verb *serpere*. Sonst verwendet man προσιέναι (Theo Smyrn. Expos. S. 148, 21; 150, 8 f; Kleomedes I, 6, 28 S. 52, 12 Ziegler; cf. Harder, Ocellus 93 f). προσέρπειν wird vor TL nur von Dichtern verwendet (Anton 595).

**214, 21** κατὰ μίαν μοῖραν ἐν ἀμερησίῳ χρόνῳ: „Je ein Grad binnen Tagesfrist", d.h. in 24 Stunden; Harder (1222) denkt an eine „Ungenauigkeit" des TL; denn die Sonne wandert nicht täglich ein Grad vorwärts, sondern παρὰ μικρὸν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ μοῖραν κινεῖσθαι τὸν ἥλιον (Geminus I, 7). Auffälligerweise findet sich die gleiche „Ungenauigkeit" auch bei Plutarch, der Quaest. Plat. V, 1 (1003 D) erklärt, daß der Gott im Timaios (55 c) den Dodekaeder für das All verwandte, weil dieser aus zwölf regelmäßigen Fünfecken bestehe, deren jedes (und dies ist mathematisch falsch) aus 30 σκαληνοὶ τρίγωνοι zusammengesetzt sei; daher scheine der Dodekaeder den Tierkreis und das Jahr nachzuahmen, da er die gleiche Zahl an διανομαὶ τῶν μοιρῶν aufweise wie diese. D.h. sowohl TL wie Plutarch rechnen an den angeführten Stellen mit einem Jahr von 360 Tagen [1]). Diese astronomisch ungewöhnliche Angabe scheint auf Spekulationen um die Zahl 36 [2]) zurückzugehen, die sowohl für Plutarch als auch für TL besondere Bedeutung hatte; vgl. zu 209, 5 ff.

Thesleffs Versuch (Texts 214), μοῖρα als Tierkreiszeichen anzusehen, setzt für κατά die Bedeutung „im Bereich von" voraus; so daß die Stelle lauten würde: die Sonne läuft in der Zeit eines Tages (?) im Bereich eines Tierkreiszeichens. Das gibt kaum einen annehmbaren Sinn.

μοῖρα in der Bedeutung „Grad" (= 1/360 des Zirkels) ist vor dem 2. Jh. v. Chr. nicht belegt. Hypsikles und Hipparchos scheinen die ersten zu sein, die mit dieser Zirkeleinteilung gerechnet haben (cf. Burkert, Gnomon 39, 1967, 555). Hier ergibt sich also ein Terminus post quem für die Datierung des TL.

---

[1]) Zu der populären (kaum altpythagoreischen, wie Taylor 659 möchte) Jahreseinteilung in 12 Monaten zu je 30 Tagen vgl. W. Sontheimer, RE s.v. Monat, Bd. XVI, 1, 1933, 45-47.

[2]) Zur Einteilung des Zodiakus in 12 × 3 = 36 Dekaden vgl. W. Gundel, RE s.v. Dekane, Suppl. VII, 1940, 118 und W. Sontheimer, RE s.v. Zeitrechnung, Bd. IX A 2, 1967, 2380.

ἡμερήσιος: Staat 616 b; Alkibiades I 123 b; ἐν τῷ ἡμερησίῳ χρόνῳ: Geminus XIII, 7.

ὄρφνα: ein besonders von Dichtern gebrauchtes Wort, selten in der Prosa (Anton 151; LSJ s.v.). Im MP bei Plut. de primo frig. 17 (953 A). In den Pseudepigrapha bei Ps. Phintys S. 154, 3 Thesleff.

*Die Zeit* (*§ 30*)

In unmittelbarem Anschluß an die Astronomie behandelt TL in diesem kurzen Kapitel das in der Behandlung der Astronomie selbst ausgeklammerte Thema der Zeit und ihrer Entstehung. Das Kapitel ist im wesentlichen eine knappe Zusammenfassung von Tim. 37 c 6 - e 3 und 38 b 6 - c 4. Neu ist die Erklärung des αἰών als ἀγέννατος χρόνος und des Paradigma als ἰδανικὸς κόσμος. Beides weist auf den MP.

## § 30

**215, 1 f** χρόνω δὲ μέρεα . . . κόσμῳ

Daß die περίοδοι selbst „Teile der Zeit" seien, sagt Platon im Timaios nicht [1]), wohl aber daß die aus den Umläufen resultierenden Zeitmaße (Jahr, Monat, Tag und Nacht) μέρη χρόνου seien (37 e 1 ff). Gegen die Lehre Platons (s. Dox. Gr. 492, 1 ff; Diog. L. III, 73), daß der Umlauf des Alls das Wesen der Zeit sei, wendet sich Arist. Phys. 218 a 33 ff; dazu Cherniss 417 f. Procl. in Tim. III, 72, 14 f kommt TL am nächsten: αἱ γὰρ τούτων (sc. τῶν πλανωμένων) περίοδοι μέρη τοῦ παντός εἰσι χρόνου.

Daß die Zeit mit dem Kosmos geschaffen wurde, ist Lehre Platons (Tim. 37 d 5 - e 3; 38 b 6; Arist. Phys. 251 b 14 ff) und aller Platoniker (vgl. z.B. Diog. L. III, 73; Calc. 101 S. 152, 11; cf. Philon, op. mundi 26; sacr. Abelis et Caini 65 u.a.).

Mit N (und Marg) möchte ich ὃν ἐγέννασεν lesen; cf. Tim. 38 c 4: ἵνα γεννηθῇ χρόνος; die Lesart ὃν ἐκόσμησεν (BW) würde darauf weisen, daß es vor der Weltentstehung schon Zeit gab, allerdings ungeordnete Zeit, die von Gott erst geordnet wurde. Der Gedanke ist insofern nicht widersinnig, weil es ja „vor" der Schöpfung (ungeordnete) Bewegung gibt, die (ungeordnete) Zeit hervorbringen müßte. Ebendies, daß es vor der Schöpfung eine ungeordnete Bewegung gab, die eine ungeordnete Zeit hervorbrachte, ist die Lehre von Plutarch und Attikos bei Procl. in Tim. I, 276, 31 ff; für Plutarch vgl. auch Quaest. Plat. VIII, 4 (1007 C*). Allerdings ist

[1]) Cf. jedoch 39 c, wo der Tag und die Nacht (= Teile der Zeit: 37 e 1 ff) mit dem Lauf (περίοδος) des Selben gleichgesetzt und die Umläufe der oberen Planeten Zeit genannt werden (χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας).

die Lehre von einer vorkosmischen Zeit nur dann sinnvoll, wenn — wie bei Plutarch und Attikos — auch eine vorkosmische Seele existiert, die die ungeordnete Zeit wahrnimmt. Eine solche Seele gibt es bei TL sicher nicht; deswegen ist auch die Lesart von BW abzulehnen. Sie ist möglicherweise bewußte Änderung des Ahns von BW (Prof. Marg, mündlich).

Marcianus 517 sah die Möglichkeit der eben versuchten Interpretation nicht und änderte ὅν zu ἅς, das sich auf die Umläufe bezieht.

**215, 2 f** οὐ γὰρ ἦν . . . οὗτος

ἄστρα hier = ἀστέρες wie im Timaios; später unterschied man zwischen ἀστήρ = Stern und ἄστρον = Gestirn (z.B. Achill. Isag. 14 S. 41, 13 ff Maass; Anton 154 f); gemeint sind alle Sterne, da alle ihre eigene Zeit haben (cf. zu 214, 13 f), besonders aber die Sonne, deren Zeitmaße angeführt werden (Jahr und Jahreszeiten). Sie wird ja auch bei Platon (Tim. 39 b 2) als ἐναργὲς μέτρον eingesetzt und hat somit in der Zeitbestimmung Vorrang vor allen anderen Sternen. Zum Inhalt des Satzes vgl. Apuleius, de Platone I, 10 S. 93, 11 Th: *nec prius quam signa haec luce siderea ardere coeperunt, iniri potuerünt temporum numeri . . .*; cf. Procl. in Tim. III, 36, 15 ff.

διόπερ οὐδ' . . . περίοδοι: Durch allzu starke Abkürzung entsteht hier eine leichte Unklarheit. Gemeint ist: weil es keine Sterne gab, gab es keine Sonne und daher keine Jahre und Jahreszeiten (die Produkte der Sonne sind, nicht der Sterne als solche). Cf. Tim. 37 e 1: ἡμέρας . . . καὶ νύκτας . . . καὶ ἐνιαυτοὺς οὐκ ὄντας, πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι; 39 c 4: die Sonne bringt durch ihren Lauf das Jahr hervor. Auffällig ist bei TL das Fehlen der Tage und Nächte, bei Platon das Fehlen der Jahreszeiten.

ὡρᾶν περίοδοι: nicht im Timaios! Vgl. Hdt. II, 4, 1 und Arist. de gen. et corr. 338 b 4 f.

γεννατὸς χρόνος: Tim. 38 c 4: ἵνα γεννηθῇ χρόνος; cf. 37 e 4.

**215, 3 f** εἰκὼν δ' ἐστὶ . . . ποταγορεύομες

Die Zeit ist Abbild der Ewigkeit (αἰών) auch bei Platon (Tim. 37 d 5 ff: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι; 38 a 7; cf. b 8; 39 e 1 f) und den Mittelplatonikern (Plut. Quaest. Plat. VIII, 4. 1007 C f; Albin 14, 6 S. 170, 21; Apuleius, de Platone I, 10 S. 92, 23 Th; cf. Philon, quod sit deus imm. 32; mut. nom. 267). Doch wird

der αἰών bei Platon nicht als ἀγέννατος χρόνος (im Gegensatz zur „gewordenen Zeit") bezeichnet. Daß die „Ewigkeit" eine „ungewordene Zeit" sei, scheint eine Eigentümlichkeit der Schule des TL zu sein, wie das „wir nennen" nahelegt. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Numenios bei Euseb. P.E. 11, 10, 1 (fr. 14 Leemans): τὸ ὂν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ ἐν χρόνῳ (!) ὡρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ· τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστῶτα εἴ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, κἀγὼ συμβούλομαι.

Hier wird der αἰών als χρόνος (!) ἐνεστώς, als Zeit interpretiert, und zwar als be-ständige (im Gegensatz zur werdenden, fließenden oder gewordenen) Zeit, d.h. als reines Präsens, nach Tim. 37 e 6 ff.

Αἰών ist die Lebensweise (βίος) allen der Zeit enthobenen Seins, so des Paradigma (Tim. 37 d; 38 c 1 ff), des νοητὸς κόσμος (Philon, mut. nom. 267; Albin 14, 6 S. 170, 22; cf. Plut. Quaest. Plat. VIII, 4. 1007 D und schon Tim. 37 d 4) und des Gottes (Arist. Met. 1072 b 29 f; Philon, quod deus sit imm. 32; Plut. de E apud Delphos 20. 393 A). Bei TL bezeichnet αἰών die Existenzweise des ἰδανικὸς κόσμος (cf. 225, 10) und des θεὸς αἰώνιος (213, 20).

**215, 4 ff** ὡς γὰρ ποτ' ἀΐδιον . . . ἐδαμιουργήθη

Nach Tim. 37 d 1 - 7: Der Kosmos ist dem ζῷον νοητόν möglichst ähnlich geschaffen. Da die ewige Natur (αἰώνιος φύσις) des Vorbildes auf den Kosmos nicht übertragen werden konnte, gedachte der Gott, ein bewegtes Abbild der Ewigkeit zu schaffen (εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι), die mit dem Himmel zusammen entstandene Zeit.

Zur Analogisierung von Vorbild und Ewigkeit — Abbild und Zeit vgl. Procl. in Tim. III, 13, 6: ὃν ἔχει λόγον ὁ αἰὼν πρὸς τὸν χρόνον, τοῦτον ἔχει καὶ τὸ αὐτοζῷον (= παράδειγμα) πρὸς τὸν κόσμον; so auch I, 285, 17 ff; III, 28, 11 ff; cf. Plut. Quaest. Plat. VIII, 4 (1007 C).

ἰδανικός κόσμος (ἰδανικός: Hapaxlegomenon, belegt ist nur noch ἰδανός bei Kallimachos, Anton 162) = νοητὸς κόσμος (Kranz, Kosmos 90) = παράδειγμα (207, 9).

Die Scheidung von zwei Kosmoi, des νοητός und des αἰσθητὸς (bzw. ὅδε ὁ) κόσμος (Platon spricht nur vom ζῷον νοητόν, παράδειγμα u.ä.) findet sich für uns zuerst bei Philon (z.B. op. mundi 15; 24; cf. Leisegangs Index S. 464 f; Kranz, Kosmos 77), dann im MP bei Plut. Is. et Os. 54 (373 B); Calcidius 25 S. 75, 17 u.a.). Mehrfach ist vermutet worden, daß der Begriff des νοητὸς κόσμος auf Antiochos von Askalon zurückgeht (zuletzt Matter 88, der S. 89 auf die

Möglichkeit hinweist, daß der Begriff des νοητὸς κόσμος nach platonischen Formulierungen wie τόπος νοητός (Staat 508 c 1 f; 517 b 5), καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος (Phil. 64 b 6), ζῷον νοητόν (Tim. 39 e 1) gebildet wurde; hinzuzufügen wäre noch Phaidr. 247 c 3: ὑπερουράνιος τόπος, an dem sich die Ideen befinden und den nur der Wagenlenker (der Nus) des Seelengespanns erblickt). Bei Platon fällt die Ideenwelt wahrscheinlich nicht mit dem ζῷον νοητόν zusammen; cf. Cherniss 576 f.

*Die Erde* (§ *31*)

Das kurze Kapitel über die Erde ist wie das über die Zeit ein Nachtrag zum Astronomiekapitel; denn es behandelt zwei Themenkreise, die bei Platon im Zusammenhang mit der Astronomie zur Sprache kommen:

1. die in der Mitte ruhende Erde als Wächter der Zeit;
2. die Erde als ältestes Element.

Der erste Themenkreis ist nach Tim. 40 b 8 - c 2 erweitert. Die Bezeichnung der Erde als Hestia geht wahrscheinlich auf Phaidros 247 a zurück. Der zweite Themenkreis ist eine sehr freie Interpretation von Tim. 40 c 2 f.

## § 31

**215, 7 ff** γᾶ δ' ἐν μέσῳ . . . περιγραφόμεθα

Die Mittelpunktslage der Erde wird an der Bezugsstelle (Tim. 40 b 8 f) nicht ausgesprochen, sondern vorausgesetzt (ausgesprochen wird sie Phaid. 108 e f; vgl. Tim. 62 c 8 ff, bes. d 12 ff).

Die Mittelpunktslage der (unbewegten) Erde wurde im Hellenismus und in der Kaiserzeit zum allgemein anerkannten Dogma — auch unter den Platonikern. Tim. 40 b blieb nichtsdestoweniger immer eine vielumstrittene Stelle. Im Sinne einer Bewegung legten sie aus *quidam* bei Cic. Acad. II, 123 und Diog. L. III, 75; cf. Plut. Quaest. Plat. VIII, 1 (1006 C ff) — im Sinne einer in der Mitte ruhenden Erde die meisten Platoniker (Plut. a.O.; Albin 15, 3 S. 171, 24 f u.a.). Aber noch zu Zeiten des Proklos war die Stelle umstritten, so daß dieser (in Tim. III, 138, 3 ff) die TL-Stelle (für Proklos das „Original") heranzog, um die Unbeweglichkeit der Erde im Timaios zu stützen; ebenso handelt Simpl. in de caelo 517, 22 ff Heiberg.

Zum Ausdruck γᾶ ἐν μέσῳ ἱδρυμένα cf. Plotin II, 1, 7, 3: ἡ γῆ ἐν μέσῳ ἱδρυμένη. Das klingt wie ein Zitat; auch das bei Plotin unmittelbar Folgende ((ἵνα) ἐπιβάθρα καὶ τοῖς ἐπ' αὐτῆς βεβηκόσιν ἑδραία ᾖ) ist dem im TL Folgenden verwandt (cf. zu 215, 12 f).

ἑστία θεῶν: nicht im Timaios. Im Phaidros 247 a 1 f bleibt Hestia bei der Auffahrt der Götter allein zu Hause: μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη; diese Hestia wurde von den Platonikern vielfach als die Erde gedeutet: Plut. de primo frig. 21 (954 F); Calcidius 122 S. 166, 11 ff; Macrob. Sat. I, 23, 8; Procl. in Tim. III, 137, 20 ff; so auch Cornford 128. D.h. die Erde bleibt als Nichtplanet (ruhend) an ihrem Ort!

Die Bezeichnung der Erde als Hestia ist älter als Platon und findet sich schon bei Sophokles fr. 558 N und Euripides fr. 944 N. „Herd der Götter" heißt sie zuerst bei Theophr. bei Porph. de abstin. II, 32: κοινὴ γάρ ἐστιν αὕτη (sc. ἡ γῆ) καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἑστία. Später leitete man die Benennung der Erde als Hestia etymologisch von ihrem Stillstand ab: διὰ τὸ ἑστάναι διὰ πάντων Ἑστίαν προσηγόρευσαν οἱ παλαιοί (Cornutus, N.D. 28; so schon Kleanthes SVF I, 500 S. 112, 12; dann Ovid, Fasti VI, 299; Philon, Cherub. 26; Plut. de primo frig. 21 (954 F). Aber auch sonst gilt Hestia als das Unbewegliche schlechthin, als der ruhende Mittelpunkt; so schon bei Philolaos VS 44 B 7; dann bei Calc. 122 S. 166, 11 ff; weitere Stellen bei Süß, RE s.v. Hestia, Bd. VIII (1913) Sp. 1293 ff, Cherniss 564 und Pohlenz II, 48.

TL bedient sich also des Ausdrucks „Herd der Götter", um den Stillstand der Erde zu bekräftigen. Ähnlich handelt Derkyllides bei Theo Smyrn. Expos. 200, 7 f: γῆν μὲν χρὴ οἴεσθαι μένειν ἑστίαν τοῦ θεῶν οἴκου κατὰ τὸν Πλάτωνα. Beide stehen in der gleichen platonischen Tradition.

**215, 7 f** ὠρός τε ὄρφνας . . . ὁριζόντων: ὦρος dorisch für οὖρος, „Wächter", nach der überzeugenden Konjektur von Valckenaer (∼ Tim. 40 c 1: φύλακα); die Überlieferung verstand ὦρος nicht mehr und änderte zu ὅρος (ὦρος kann auch dorische Form für ὅρος sein!).

Ferner ist mit N (cf. Simpl. F) ἀῶς, dorisch statt ἠοῦς, zu lesen (∼ Tim. 40 c 2: ἡμέρας), in B[1]E zu ἀγός, „Führer", verdorben (Majuskelfehler, Prof. Marg, mündlich). Letztere lasen also: Die Erde ist Grenze und Führer — was keinen Sinn ergibt. B[2] und Paris. 1810 verbesserten nach der Timaiosvorlage zu ἀμέρας.

Vorbild der Stelle ist Tim. 40 b 8 ff: γῆν . . . φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, von TL stark archaisierend und poetisierend (ὦρος, ὄρφνα, ἀῶς) wiedergegeben, eine von den Platonikern viel behandelte Stelle. Denn man fragte sich, wie die allgemein als stillstehend angenommene Erde Tag und Nacht hervor-

bringen, wie sie zu den ὄργανα χρόνου (Tim. 41 e 5; 42 d 5) zählen könne, ohne sich zu bewegen. Als Lösung der Aporie sagte man, die Erde erzeuge die Zeit insofern, als sie gerade durch ihre Ruhelage die Auf- und Untergänge der Sterne in Zeitabschnitte (Tag und Nacht) einteile: Plut. Quaest. Plat. VIII, 3 (1006 E); ähnliche Lösungen bringen Calc. 123 S. 166, 15 ff; Procl. in Tim. III, 139, 23 ff. In der Reihe dieser Interpreten scheint auch TL zu stehen, wenn er sagt: „Als in der Mitte festsitzende wird die Erde . . . zum Wächter über Dunkel und Morgen und zur Erzeugerin von Auf- und Untergängen an ihren Horizontabschnitten" (das Komma nach γίνεται ist zu streichen).

κατ' ἀποτομὰς τῶν ὁριζόντων: Plural, weil die Horizonte beim Weiterwandern auf der Erdkugel wechseln (vgl. Arist. de caelo 297 b 32 ff; Cic. Div. II, 92 u.a.). So verstand die TL-Stelle schon de Gelder S. 93.

**215, 9** ὡς τᾷ ὄψει . . . περιγραφόμεθα: περιγραφόμεθα BE, recte; περιγραφόμενα N v.l. in E, wohl aufgrund des nicht mehr verstandenen ὥς = οὕς; man sah vielmehr darin das Vergleichungsadverb ὡς, das Partizipium erfordert. Aber περιγραφόμενα hat kein Bezugswort und scheidet schon deswegen aus. — Nichts von der hier vertretenen Lehre steht im Timaios!

τᾷ ὄψει καὶ τᾷ ἀποτομᾷ τᾶς γᾶς: Diese zweifache Bestimmung des Horizontes findet sich ähnlich bei Theo Smyrn. Expos. S. 131, 4 ff Hiller: λέγεται δέ τις κύκλος ὁρίζων ὁ διὰ τῆς ἡμετέρας ὄψεως ἐκβαλλόμενος καὶ κατ' ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς ἴσα διαιρῶν ὡς πρὸς αἴσθησιν τὸν ὅλον οὐρανόν; vgl. Geminus V 56*.

**215, 9 ff** πρεσβίστα . . . διαμένοι

Im Timaios ist die Erde die älteste der innerweltlichen Götter, nicht das älteste Element (40 c 2 f): πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι. Platon meint wahrscheinlich, die Erde sei die älteste unter allen Gestirnsgottheiten (cf. Taylor 240); TL setzt an die Stelle der θεοί die Elemente [1]), wie aus dem im Text Folgenden eindeutig hervorgeht. Er interpretiert den platonischen Mythos hier wie auch sonst vom rein naturwissenschaftlichen

---

[1]) Es ließe sich fragen, ob mit σώματα nicht die Gestirnskörper gemeint seien (so Anton 162 f); aber 1) bedeutet σώματα bei TL nie „Gestirnskörper", wohl aber „Elemente" (z.B. 215, 15 u.ö.); 2) wäre die folgende Argumentation des TL bei dieser Annahme nur sehr schwer verständlich.

Standpunkt her. Auffällig ist dabei der gedankliche Sprung von der Erde als Weltkörper zur Erde als Element (und zurück zum Weltkörper im nächsten Satz).

Die Erde ist das älteste Element im Kosmos. Schon § 12 wurde die Erde (im Gegensatz zu Platon) als erstes Element vor allen anderen Elementen genannt (ähnlich §§ 32 und 39), und § 34 wird (entgegen Tim. 54 e 3 ff, in Übereinstimmung mit 55 d 8 ff) der Erdkubus vor den übrigen Elementen behandelt. Die Erde hat bei TL also nicht nur an dieser Stelle eine gewisse Priorität gegenüber den übrigen Elementen.

Diese Priorität kann jedoch nicht so verstanden werden, als sei die Erde das Urelement, aus dem die übrigen Elemente entstanden seien (so Anton 166; vgl. S. 110 Anm. 1. Das würde der sonstigen Elementenlehre des TL zuwiderlaufen (cf. bes. § 34: die Erde ist ἀμετάβλητον σῶμα εἰς ἄλλα ...). Sie ist vielmehr nur insofern ältestes Element, als die übrigen Elemente nicht ohne sie sein können. Denn, so lautet die Begründung für die Priorität der Erde, niemals konnte das Wasser ohne die (es haltende) Erde entstehen und niemals die Luft ohne die Feuchtigkeit (Wasser; doch wohl weil die Luft nach TL's Ansicht nichts anderes als verdunstete Feuchtigkeit ist), und Feuer ohne Feuchtigkeit und Brennstoff (ὕλη = Brennstoff: Arist. Meteor. 379 a 15), den es entzünden könnte, dürfte wohl keinen Bestand haben. Letzteres ist wohl ein Seitenhieb auf die Stoa (wie bei Plut. de facie 6. 923 E: οὐ γὰρ ἔστι πῦρ χωρὶς ὕλης διανοηθῆναι σῳζόμενον; ähnlich Philon, aet. mundi 85 ff), der allerdings sehr vorsichtig formuliert ist. Neben 220, 25 f ist οὐκ ἂν διαμένοι der einzige Potentialis der sonst so dogmatisch-selbstbewußten Schrift. Daß Feuchtigkeit Brennstoff für das Feuer ist, ist bekannte antike Lehre: Arist. Meteor. 354 b 33 ff; Problem. 871 b 12; 875 a 14; im Platonismus: Plut. de primo frig. 21 (954 E); Procl. in Tim. III, 111, 7 ff.

Der ganze Beweisgang ist ohne Parallele bei Platon; auch in der sonstigen Literatur ist mir nichts Vergleichbares begegnet.

Prof. Cherniss weist brieflich darauf hin, daß die Vorstellung der Erde in diesem Abschnitt „has at least a distant echo in Heracliti Quaestiones Homericae p. 62, 18-20: ... κοινὸν δὲ πάντων ... στοιχεῖον εἶναι τὴν γῆν ὥσπερ ἑστίαν τινὰ τῆς τῶν ὅλων δημιουργίας."

πρεσβίστα (224, 8) ist poetisch (Boisacq, LSJ s.v. πρέσβιστος). Die Stelle wird zitiert von Simpl. in de caelo 646 Heib.

**215, 12 f** ὥστε ῥίζα πάντων . . . ῥοπᾶς

Weil die Erde ältestes Element ist, ist sie Wurzel aller Dinge und Basis der übrigen (Elemente), und sie ist gestützt in ihrer eigenen ῥοπή, ihrer eigenen Neigung zur Mitte.

Das nur bei Simplicius überlieferte καί ist des Gedankenganges wegen in den Text zu setzen: Weil die Erde ältestes Element ist, ist sie Wurzel und Basis und (als solche) gestützt in ihrer ῥοπή. Nicht aber: Weil die Erde ältestes Element ist, . . . ist sie gestützt! ὥστε . . . ἁ γᾶ bringt die Folgerung aus dem Vorherigen, mit καί wird ein neuer Gedanke angeschlossen.

Die Erde wird vorgestellt als die Stütze aller übrigen Elemente (βάσις τῶν ἄλλων), die selbst keiner Stütze bedarf, da sie sich selber stützt (ἐρήρεισται . . .). Zur Erde als Stütze der übrigen Elemente cf. Philon, aet. mundi 115: γῆς μὲν θεμελίου τρόπον ὑπερειδούσης; Procl. in Tim. II, 13, 9 ff: αὔτη γοῦν ὑποβάθρα καὶ τῶν ἄλλων ἐστί· γῆ γὰρ ὑπερείδει καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸν ἀέρα, ταῦτα ἀμφότερα; cf. Sen. Q.N. VI, 1, 4. Die Lehre geht letztlich auf Straton von Lampsakos zurück (Capelle 292).

Als ältestes Element ist die Erde ferner „Wurzel von allen Dingen"; d.h. wie die Wurzel vor dem Ganzen der Pflanze ist, so ist die Erde vor allen übrigen Dingen, und wie die Wurzel den Baum hält, so hält die Erde alles übrige [1]).

TL scheint eine Vorliebe für die ῥίζα-Metapher zu haben: 218, 11; 221, 8.

Ist die Metapher der Erde als Wurzel vom Baum, so ist die von der Erde als Basis vom Standbild genommen; cf. Philon, de plant. 5: ὅπου ποτ' οὖν ἄρα τὰς ῥίζας καθῆκε (ὁ κόσμος) καὶ τίς ἐστιν αὐτῷ βάσις, ἐφ' ἧς ὥσπερ ἀνδριὰς ἐρήρεισται, σκεπτέον. Zum metaphorischen Gebrauch von ῥίζα und βάσις im Zusammenhang mit der Erde vgl. Plut. de facie 6 (923 E): Die Stoiker lehren, daß die Erde in der Mitte des Kosmos ruhe ohne eigene ῥίζα καὶ βάσις. „So it is possible that T.L.'s „earth is ῥίζα πάντων καὶ βάσις τῶν ἄλλων" is in fact taken from the Stoics and turned against them" (Prof. Cherniss, brieflich).

ἐρήρεισται: Sie ist gestützt auf ihre eigene (αὐτᾶς dor. = αὐτῆς) Neigung zur Mitte hin (so Harder 1209); oder: sie ist gestützt auf die von allen Seiten herrschende gleiche Neigung zur Mitte. D.h.

[1]) Anton 166 überinterpretiert ῥίζα, wenn er sagt: „terra igitur, ut elementum, non solum prior esse dicitur . . . elementis reliquis, sed eorundem etiam procreatrix (?), unde velut e radice nascantur (?) aqua, aer, ignis".

indem sie von allen Seiten zur Mitte hinstrebt (ῥέπει), bleibt sie festgestützt (Perfekt!).

Cf. Tim. 62 d 12 ff: εἰ γάρ τι καὶ στερεὸν εἴη κατὰ μέσον τοῦ παντὸς ἰσοπαλές, εἰς οὐδὲν ἄν ποτε τῶν ἐσχάτων ἐνεχθείη διὰ τὴν πάντῃ ὁμοιότητα αὐτῶν; Phaidon 108 e 4 ff: πέπεισμαι τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἐγὼ ὡς πρῶτον μέν, εἰ ἔστιν ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ περιφερὴς οὖσα (sc. ἡ γῆ) . . . ἱκανὴν εἶναι αὐτὴν ἴσχειν τὴν ὁμοιότητα τοῦ οὐρανοῦ αὐτοῦ ἑαυτῷ πάντῃ καὶ τῆς γῆς αὐτῆς τὴν ἰσορροπίαν. ἰσόρροπον γὰρ πρᾶγμα ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τιθὲν οὐχ ἕξει μᾶλλον οὐδ' ἧττον οὐδαμόσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ' ἔχον ἀκλινὲς μενεῖ.

Platon sagt nicht, wodurch die ὁμοιότης τοῦ οὐρανοῦ und die ἰσορροπία der Erde zustandekommt. Näher stehen der TL-Stelle: Plut. de facie 7 (923 E); Cic. N.D. II, 98: *ipsa* (*terra*) *in sese nutibus suis conglobata*; de orat. III, 178: *terraque ut media sit eaque sua vi nutuque teneatur*; Ovid, Met. I, 12: *pendebat in aere tellus, ponderibus librata suis.* ἐρήρεισται (cf. 216, 24) ist in diesem Zusammenhang Terminus technicus; vgl. außer den angeführten Stellen: Albin 15 S. 171, 28; Theo Smyrn. Expos. 129, 12 f; 152, 11 f Hiller; de mundo 392 b 14.

*Die Elementenlehre* (§§ *32-42*)

Mit § 32 knüpft TL wieder an das Prinzipienkapitel an. Er rekapituliert das § 5 Gesagte und deutet die dort genannten ἔγγονα hier als die mathematischen Elementarkörper. Dabei klingen zwar verschiedene Timaiosstellen nach (s.u.), im ganzen ist die Interpretation jedoch sehr frei (z.T. in aristotelischen Formulierungen) gehalten.

Hatte § 32 überleitenden Charakter, so beginnt der nun folgende Passus mit der eigentlichen Elementarkörperlehre: § 33 spricht über die Grunddreiecke, § 34 über den Erdkörper, § 35 behandelt die vier übrigen Figuren und §§ 36-38 handeln vom Einwirken der Körper auf einander. Die in diesem Abschnitt (d.h. §§ 33-38) vertretenen Lehren stammen fast ausnahmslos aus Platons Timaios, und zwar aus 53 c 4 - 58 c 4. Der Abschnitt gehört überhaupt zu denjenigen im TL, die sich am engsten an die platonische Vorlage anlehnen. Gänzlich abweichend von Platon ist nur TL's Lehre von der Schwere der Elemente (216, 10. 19).

Der Behandlung der Elementarkörper folgt die Lehre von der Einheit des Kosmos durch Analogie (proportionale Ordnung) der Elemente (§§ 39-41). Hier hält sich TL eng an Tim. 31 b 4 - 32 c 3; die Abweichungen gegenüber Platon sind in diesem Teil sehr gering.

Der letzte Paragraph des Elementenkapitels (§ 42) bringt die Lehre von den Unterarten („Isotopen") der vier Grundelemente — nach Tim. 58 c 5 - 61 c 2. Hier sind die Änderungen des TL z.T. erheblich.

Das Elementenkapitel schließt den ersten Teil der Schrift, die Kosmologie, ab. Mit dem folgenden Kapitel beginnt ihr zweiter Teil, die Anthropologie.

## § 32

**215, 13 ff** ἀρχαὶ μὲν ὦν . . . τοιαύτα

Der Paragraph rekapituliert das im ersten Kapitel (bes. § 5) Gesagte, präzisiert das dort wie hier genannte „Produkt" (ἔγγονα; ἀπογεννάματα) in dem Sinne, daß damit die Elementarkörper gemeint seien, und leitet über zur eigentlichen Lehre von den Elementarkörpern.

ὡς μὲν ὑποκείμενον ἁ ὕλα: Tim. 50 c 2: ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, d.h. als Ausprägungsstoff liegt die Chora allem zu Grunde! Doch ist die Ausdrucksweise des TL aristotelisch (Anton 177): Arist. Phys. 192 a 31: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ; allerdings war diese aristotelische Bezeichnung der Hyle als ὑποκείμενον im MP längst geläufig geworden; cf. Plut. Procr. 3 (1013 C); Calcidius 268 S. 273, 17; Albin 8, 2 S. 162, 25 f behauptet sogar, daß Platon die Chora ὑποκείμενον „nenne" (ὀνομάζει).

Ryle 180 schließt aus de gen. et corr. 329 a 13 ff (Platon sagt im Timaios, . . . εἶναι ὑποκείμενόν τι τοῖς καλουμένοις στοιχείοις πρότερον . . .), daß Aristoteles sich an dieser Stelle nicht auf den platonischen Timaios beziehe, sondern auf eine von ihm selbst angefertigte Nachschrift eines Timaioskollegs, die mit TL identisch sein soll. Dagegen ist zu sagen, daß Aristoteles sich a.O. — wie auch sonst sehr oft — seiner eigenen Terminologie bedient (ὑποκείμενον), um Platons Lehre zu umschreiben. Daß Aristoteles den platonischen Timaios und nicht TL im Auge hat, zeigen der Terminus πανδεχές und das Beispiel des Goldes, die beide aus dem Timaios stammen und bei TL fehlen.

ὡς δὲ λόγος μορφᾶς τὸ εἶδος: „als Logos der Gestalt (d.h. als das, was die Gestalt begrifflich faßt) das Eidos"; zum Ausdruck vgl. Arist. Phys. 194 b 26 ff: τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι (der Logos, der das Wesenswas umfaßt); Met. 1035 a 4: ὁ τοῦ εἴδους λόγος; vgl. Nomoi 895 d: τῆς οὐσίας ὁ λόγος. Daß das Eidos Formprinzip sei, ist platonische wie aristotelische Lehre. Die Gegenüberstellung von Hyle (besonders als ὑποκείμενον) und Eidos weist jedoch — wie schon in § 5 — auf aristotelischen Sprachgebrauch.

ἀπογεννάματα . . . τοιαύτα: das steht so nicht bei Platon, ist aber nach Tim. 53 b 4 f geschrieben, wo Gott die Chora formt εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. Auch sonst ist mir der Gedanke nicht wieder begegnet, daß die Elemente Sprößlinge von Eidos und Hyle seien. Im übrigen vgl. das zu § 5 Gesagte.

Zu ἀπογεννάματα vgl. zu 206, 7 ff.

ἁ γέννασις: so ist wohl mit E Simpl. (564) D (ἡ γέννασις W; γέννασις Simpl. (564) E) zu lesen. Denn im Folgenden ist nicht die Herleitung der Elemente von Eidos und Hyle Thema (wie es die Lesart ἀπογέννασις B, Simpl. nahelegt), sondern die Bildung (γέννασις) der Elementarkörper überhaupt. Die Form ἀπογέννασις ist leicht als Verschreibung nach vorausgehendem ἀπογεννάματα zu erklären (so Prof. Marg, mündlich). Zur Sache: Tim. 53 b 7 ff: νῦν δ' οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν (sc. der stereometrischen Figuren) ἐπιχειρητέον ἑκάστων καὶ γένεσιν (!) ἀήθει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν.

In der Reihenfolge der Elemente (γᾶ τε καὶ ὕδωρ ...) ist wieder — wie schon 207, 15 — auf die Vorrangstellung der Erde hinzuweisen; anders Platon 53 c 4, wo das Feuer an erster Stelle steht.

Die vorliegende TL-Stelle wird von Simplicius in de caelo 563, 33 ff folgendermaßen interpretiert: ὅτι δὲ φυσικὰ καὶ οὐ μαθηματικὰ τὰ ἐπίπεδα ὑποτίθενται, δῆλον ἐκ τοῦ ἔνυλα λέγειν αὐτά, διὸ καὶ τὴν ὕλην πρότερον παραδόντες διεσχηματίσθαι ταύτην εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς λέγουσι (Tim. 53 b 4 f). καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Τίμαιος ἐν τῷ οἰκείῳ συγγράμματι τόδε γέγραφεν· ἀρχαὶ μὲν οὖν ...; Simplicius stellt sich also in der Auseinandersetzung der Platoniker um die stereometrischen Figuren auf die Seite derer, die die Elementardreiecke als stofflich ansahen (und nicht als bloß mathematische Figuren), und stützt seine Meinung mit dem TL-Zitat ab. Die TL-Stelle wird von Simplicius auch noch in de caelo 641, 9 ff zitiert.

## § 33

**215, 16 ff** ἅπαν σῶμα ... ἐλάσσονος

Mit § 33 beginnt die Lehre von den Elementarkörpern. Ins Auge fallend ist der Gedankensprung von σῶμα = Element (§ 32) zu σῶμα = Körper (§ 33).

ἅπαν σῶμα ... ἐντι: Tim. 53 c 5 ff: τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει· τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν. Vgl. auch Arist. De bono fr. 2 Ross (aus Platons Altersvorlesung!): τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι — τὰ γὰρ ἁπλούστερά τε καὶ μὴ συναναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει; ferner Sext. Emp. Math. X, 259 f (aus De bono!); weitere Stellen bei Krämer 259 und W. Theiler, Isonomia 1964, S. 97.

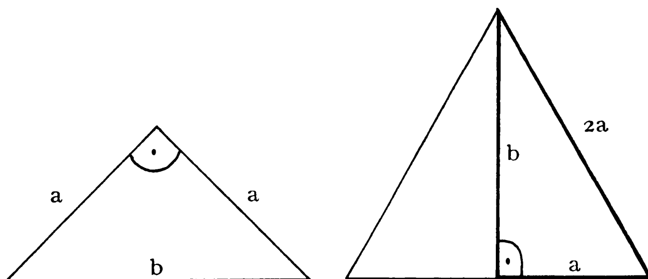
τοῦτο (sc. τὸ ἐπίπεδον) δὲ ἐκ τριγώνων; Harders <κατ>τοῦτο (1211) im Sinne von „daher" ist nicht nötig. Zum Inhalt cf. Tim. 53 c 7 f:

ἡ δὲ ὀρθὴ (d.h. nur die gradlinig begrenzte Fläche! cf. Taylor 362) τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν. Platon schließt also alle krummlinig begrenzten Flächen (z.B. den Kreis) aus.

**215, 16 ff** ὧν τὸ μὲν ... ἐλάσσονος: Tim. 53 c 8 ff: τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τριγώνοιν, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας· ὧν τὸ μὲν ἕτερον ἑκατέρωθεν ἔχει μέρος γωνίας ὀρθῆς πλευραῖς ἴσαις διῃρημένης, τὸ δ' ἕτερον ἀνίσοις ἄνισα μέρη νενεμημένης; Tim. 54 b 2 ff: προῃρήσθω δὴ δύο τρίγωνα ... τὸ μὲν ἰσοσκελές, τὸ δὲ τριπλῆν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος τὴν μείζω πλευρὰν ἀεί.

Der Gedanke, daß die beiden Dreiecke ἀρχαί aller anderen Dreiecke sind, fällt bei TL weg. Ebenso fehlt bei ihm die Begründung für die Annahme gerade dieser beiden als ἀρχαί (Tim. 53 e 4 ff: die schönsten Körper bestehen aus den schönsten Dreiecken) sowie das Zugeständnis, daß es möglicherweise auch noch geeignetere Urdreiecke gibt (54 a 4 f).

Von den beiden bei Platon und TL genannten Dreiecken ist das eine rechtwinklig-gleichschenklig, ein halbes Quadrat, das andere rechtwinklig-ungleichseitig, dessen Seiten im Verhältnis $b^2 = 3\,a^2$ stehen, wie leicht aus der Zeichnung 2) zu ersehen ist.




ὀρθογώνιος ist nicht bei Platon belegt, aber bei Arist. de an. 413 a 17; es ist häufig in mathematischer Literatur (cf. Anton 207 ff).

ἰσοσκελές: Tim. 54 b 4; c 3; 55 b 4; Euthyphr. 12 d 10.

ἡμιτετράγωνον (cf. 216, 6. 7. 12), nicht bei Platon, der wohl eher von einem Viertelquadrat als von einem Halbquadrat gesprochen hätte (Anton 190; cf. Tim. 55 b 5 ff, wo er das Quadrat aus vier gleichseitigen Dreiecken zusammensetzt). Wie es zu dieser Bezeichnung („Halbquadrat") kommen konnte, zeigt besonders deut-

lich Tim. 53 d 1 - 3: das Dreieck hat einen rechten Winkel, zwei gleiche Seiten, und die Basiswinkel sind zwei halbe rechte: eine genaue Beschreibung eines halben Quadrates. Der Ausdruck „Halbquadrat" begegnet zuerst bei Speusipp fr. 4 Lang (Taylor 659; 370 ff; Harder 1224). Simplicius in de caelo 638, 30 f stellt ihn als eine Besonderheit des TL heraus.

ἀνισόπλευρον: Tim. 54 c 1 f: ... ἐξ ἑνὸς τοῦ τὰς πλευρὰς ἀνίσους ἔχοντος; der Ausdruck selbst findet sich nicht bei Platon, der allerdings häufig den positiven Begriff (ἰσόπλευρος, z.B. Tim. 54 e 3) verwendet, wohl aber bei Theo Smyrn. Expos. 113, 8 Hiller und Nicomachus Geras. Introd. II, 16, 2 Hoche.

ἔχον ... ἐλάσσονος [1]): Tim. 54 b 4 f: τὸ δὲ (sc. τρίγωνον) τριπλῆν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος τὴν μείζω πλευρὰν ἀεί. κατὰ δύναμιν bedeutet „im Quadrat, quadriert"; d.h. $b^2 = 3 a^2$; vgl. auch Tim. 54 d 6 f: ... τὸ τὴν ὑποτείνουσαν τῆς ἐλάττονος πλευρᾶς διπλασίαν ἔχον μήκει (sc. τρίγωνον).

**215, 18 ff** ἃ δ' ἐλαχίστα ... ἐλαχίστας

Der Abschnitt bringt eine auffällig umständliche, sich wiederholende (schülerhaft-dilettantische) Beschreibung der Winkelverhältnisse im ungleichseitigen Grunddreieck, die sich in dieser Form im Timaios nicht findet. Platon sagt nur (53 d 1), daß der eine Winkel im Dreieck ein rechter sei und die übrigen beiden Winkel infolge der ungleich großen Seiten des Dreiecks in ungleich große Teile eines rechten Winkels geteilt würden (d 3 f).

**216, 2 ff** τοῦτο δ' ὧν ... μέρεα δύο

Die Bezeichnung des ungleichseitigen Urdreieckes als ἁμιτρίγωνον ist wie die des gleichschenkligen als „Halbquadrat" (s.o.) speusippisch (fr. 4 Lang; Taylor 659; 370 ff; Harder 1224) und findet sich nicht bei Platon. Eine immanente Bestimmung dieses Urdreieckes als Halbdreieck gibt Platon Tim. 54 a 5 - 7: das eine Grunddreieck ist ein derartiges, aus dem als drittes das gleichseitige Dreieck entsteht; d.h. aus zwei Urdreiecken entsteht als drittes das gleichseitige Dreieck. Im Gegensatz dazu läßt Platon 54 d 7 - e 3

---

[1]) 215, 17 - 216, 2 (ἔχον — ἐλαχίστας) setzt Batteux S. 32 in Klammern mit der Bemerkung, die Stelle erwecke in ihrer Ausführlichkeit den Eindruck eines Kommentares, der vom Rand in den Text gerutscht sei. Doch ist dazu zu bemerken, daß TL auch an anderen Stellen (z.B. 215, 9 ff) weitschweifiger ist als Platon und daß er eine besondere Vorliebe für Mathematik zu haben scheint.

das gleichseitige Dreieck aus sechs Grunddreiecken zusammengesetzt sein, eine Tatsache, „which has never been satisfactorily explained" (Cornford 217; Lösungsversuche bei Taylor 373 ff; Cornford 234; E. M. Bruins, Die Chemie des Timaios, in: Zur Gesch. der griech. Math., hgg. von O. Becker, Darmstadt 1965, S. 267).

ἰσόπλευρον: Tim. 54 a 7; e 3 u.ö. Theait. 147 e 7 u.ö.

δίχα τετμαμένω . . . μέρεα δύο: erklärender Zusatz des TL, dem im platonischen Timaios nichts entspricht. Auf diese Stelle spielt Simpl. in de caelo 638, 28 ff (in einem aus Platons Timaios und TL gemischten Referat) an: ὃ (sc. τρίγωνον) καὶ ἡμιτρίγωνον λέγουσιν διὰ τὸ εἶναι αὐτὸ ἥμισυ ἰσοπλεύρου τριγώνου τῇ ἀπὸ τῆς κορυφῆς ἐπὶ τὴν βάσιν καθέτῳ δίχα διαιρουμένου.

**216, 4 f** ὀρθογώνια . . . ἄνισοι

Nach der Beschreibung der Winkelverhältnisse im ungleichseitigen Urdreieck folgen Angaben über beide Dreiecke, besonders über ihre Seitenverhältnisse, alles in unmittelbarem Anschluß an Tim. 53 c 8 ff: τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τριγώνοιν, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν (~ TL: ὀρθογώνια μὲν ὦν ἐντι ἑκατέρω), τὰς δὲ ὀξείας· ὧν τὸ μὲν ἕτερον ἑκατέρωθεν ἔχει μέρος γωνίας ὀρθῆς πλευραῖς ἴσαις διῃρημένης (~ TL: ἐν ᾧ μὲν ταὶ δύο πλευραὶ ταὶ περὶ τὰν ὀρθὰν μόναι ἴσαι), τὸ δ' ἕτερον ἀνίσοις (sc. πλευραῖς) ἄνισα μέρη (sc. ὀρθῆς γωνίας) νενεμημένης (~ TL: ἐν ᾧ δὲ ταὶ τρεῖς πᾶσαι ἄνισοι); vgl. dazu auch Tim. 54 c 1 f.

**216, 6 f** σκαληνὸν . . . συστάσιος γᾶς

σκαληνόν, wohl zu lesen mit den recc.; denn σκαληνόν ist der mathematische Fachausdruck für das ungleichseitige Dreieck (Euklid I, def. 20: σκαληνὸν δὲ τὸ τὰς τρεῖς ἀνίσους ἔχον πλευράς); Simpl. in de caelo 638, 27 spricht ebenfalls vom σκαληνόν; er scheint dort TL zu paraphrasieren. Gegenüber σκαληνόν ist σκολιόν (NBE) mathematisch ungebräuchlich, sonst aber viel häufiger (lectio facilior) als dieses. Vgl. Schol. Plat. zu Euthyphr. 12 d S. 3 Greene (~ Hesych s.v. σκαληνόν): σκαληνός· ὁ σκολιὸς καὶ πολυγώνιος; dazu McDiarmid, A. J. Ph. 80, 1959, 63 (ein Hinweis von Prof. Cherniss). σκαληνός findet sich bei Platon im Euthyphron 12 d 9, im MP bei Albin 13, 2 S. 168, 23; Plut. de primo frigido 8 (948 A).

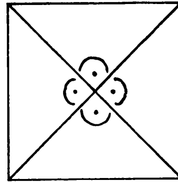
ἀρχὰ συστάσιος γᾶς: nicht so im Timaios, aber der Sache nach Tim. 55 b 4 ff; d 8 ff.

## § 34

War § 33 der Besprechung der Urdreiecke gewidmet, die den stereometrischen Figuren zu Grunde liegen, so beginnt mit diesem Paragraphen die Behandlung der mathematischen Körper selbst und deren Zuweisung an die einzelnen Elemente. § 34 handelt vom Würfel und Erdelement.

**216, 7 f** τὸ γὰρ τετράγωνον . . . κύβον

Tim. 55 b 4 ff: τὸ δὲ ἰσοσκελὲς τρίγωνον ἐγέννα τὴν τοῦ τετάρτου (sc. εἴδους) φύσιν κατὰ τέτταρα συνιστάμενον, εἰς τὸ κέντρον τὰς ὀρθὰς γωνίας συνάγον (cf. Abb.), ἓν ἰσόπλευρον τετράγωνον ἀπεργασάμενον·



ἓξ δὲ τοιαῦτα συμπαγέντα γωνίας ὀκτὼ στερεὰς ἀπετέλεσεν . . . τὸ δὲ σχῆμα τοῦ συστάντος σώματος γέγονεν κυβικόν. Man beachte die Inkonsequenz des TL, wenn er das Quadrat aus vier Halbquadraten entstehen läßt. Diese Inkonsequenz entsteht wahrscheinlich durch die unkritische Übernahme eines stehenden Schulterminus in den Timaioszusammenhang, ein gutes Beispiel für das Operieren des TL mit Begriffen wie mit feststehenden Größen, das sich auch sonst bei ihm feststellen läßt.

ἐκ τουτέω, d.h. aus dem „Halbquadrat"; τουτέω ist mit W (= E) zu lesen (lectio difficilior); N bietet — wie auch sonst oft — die zurückübersetzte Form τουτέου; B² bringt, in Auffüllung einer Lücke am Rand (B¹ fehlt; Prof. Marg, mündlich), τουτέων, das in der Schrift häufig vorkommt, hier aber nicht sinnvoll ist. Zur Wortform vgl. S. 18.

**216, 8 f** ἑδραιότατον καὶ σταδαῖον παντᾶ σῶμα

Vgl. Tim. 55 e 1 ff: ἀκινητοτάτη (!) γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη, μάλιστα δὲ ἀνάγκη γεγονέναι τοιοῦτον τὸ τὰς βάσεις ἀσφαλεστάτας ἔχον . . . στασιμωτέρως ἐξ ἀνάγκης βέβηκεν; Arist. de caelo 307 a 8: ἔστιν ἡ γῆ κύβος διὰ τὸ βεβηκέναι καὶ μένειν; Plut. def. orac. 34 (428 D, in einer Timaiosexegese): ὁ μέν γε κύβος

ἐμφανῶς στάσεως οἰκεῖόν ἐστι σῶμα διὰ τὴν τῶν ἐπιπέδων ἀσφάλειαν καὶ βεβαιότητα.

ἑδραῖος: „festsitzend, unbeweglich": Tim. 59 d 6: die βάσεις des Wasserkörpers sind ἧττον ἑδραῖοι als die des Erdkörpers. ἑδραῖος wird im MP stehende Bezeichnung für das Erdelement: Galen, Plac. 670 M / 667 f K (in einer Timaiosexegese): ἑδραιοτάτη δὲ καὶ βαρυτάτη τῶν στοιχείων ἐστὶν ἡ γῆ; ähnlich Plut. de primo frig. 21 (954 D); Albin 13, 1 S. 168, 17 ff; 19, 5 S. 175, 1 u.a.

σταδαῖος: mit „firm, steady" gibt LSJ s.v. die Bedeutung des Wortes an unserer Stelle an. M.E. weist der Wechsel vom Superlativ (ἑδραιότατον) zum Positiv (σταδαῖον) darauf hin, daß σταδαῖον einen neuen Gedanken einführt. Prof. Marg (mündlich) meint, das Neue in σταδαῖον gegenüber ἑδραιότατον sei die Betonung des Standfesten gegenüber dem Festsitzenden; mir scheint das zu wenig, um den Wechsel vom Superlativ zum Positiv zu rechtfertigen. Das Wort σταδαῖος hat gewöhnlich die Bedeutung „aufrechtstehend", und diese Bedeutung wird es wohl auch hier haben (so Pape und Passow): der Kubus ist der in jeder Lage (παντᾶ) aufrecht (d.h. senkrecht) stehende Körper. σταδαῖος ist ein meist von Dichtern verwandtes Wort (Anton 648; Harder 1222); in der Prosa findet es sich selten und spät.

παντᾶ ist wohl zu lesen wie 208, 6. 10; πάντη NE, πᾶν B, παντᾷ Bekker, Marg.

**216, 9 f** ἓξ μὲν πλευρὰς . . . ἔχον

Tim. 55 b 7 ff: ἓξ δὲ τοιαῦτα (sc. τρίγωνα) συμπαγέντα γωνίας ὀκτὼ στερεὰς (!) ἀπετέλεσεν, κατὰ τρεῖς ἐπιπέδους ὀρθὰς (sc. γωνίας) συναρμοσθείσης ἑκάστης. Platon bezeichnet die acht Winkel genauer als TL als Raumwinkel (Anton 197).

**216, 10 ff** κατὰ τοῦτο . . . ἁμιτετράγωνον

κατὰ τοῦτο: „demgemäß", d.h. wegen der ἑδραιότης, die ihrerseits von den breiten βάσεις des Kubus abhängt. Auch Platon begründet die Unbeweglichkeit der Erde so (Tim. 55 e 1 - 7, oben zitiert), nicht aber die Schwere der Erde! Vgl. jedoch Plut. de primo frig. 21 (954 D): die Erde ist als Kubus ἑδραία: ὅθεν . . . βρῖθος ἔσχε. Auch hier wird also die Schwere von der ἑδραιότης und diese von der Körperform abhängig gemacht. Die Selbstverständlichkeit, mit der von der Schwerbeweglichkeit (ἑδραιότης) auf die Schwere (βαρύτης) geschlossen wird, weist auf eine eingefahrene Schul-

tradition. Cf. auch Galen, Plac. 670 M/667 f K (oben zitiert), der in einer Timaiosexegese die Erde „das festsitzendste und schwerste Element" nennt. Bei TL ist also die Schwere der Erde von der Gestalt ihres Elementarkörpers abhängig, die Schwere der übrigen Elemente dagegen von der Anzahl ihrer Urdreiecke (vgl. zu 216, 18 f).

Zu βαρύτατον vgl. auch Phaid. 81 c: βαρὺ καὶ γεῶδες.

ἀμετάβλητον: Tim. 56 d 5 f: οὐ γὰρ εἰς ἄλλο γε εἶδος ἔλθοι ποτ' ἄν (sc. ἡ γῆ); cf. 54 b 5 ff: Übergang der Elemente in einander mit Sonderstellung der Erde; Aetius I, 17, 4: Πλάτων ... τὴν γῆν ... ἀμετάβλητον; Plut. de primo frig. 18 (953 C); Diog. L. III, 70

**216, 11 f** διὰ τὸ ... ἀμιτετράγωνον: Platon bringt die gleiche Begründung mit etwas anderen Worten Tim. 54 b 8 - c 3. Der abschließende Satz lehnt sich eng an den abschliessenden Satz Tim. 54 c 2 f an.

ἀκοινώνατος: mit Gen. Nomoi 768 b 2; 914 c 2.

στοιχεῖον: Wie bei Platon (cf. H. Diels, Elementum, Leipzig 1899, S. 20 f) bezeichnet στοιχεῖον bei TL nur die stereometrischen Figuren und deren Bestandteile, die Urdreiecke (einzige Ausnahme: 223, 3). Für die Elemente selbst verwendet TL — wie Platon — den Ausdruck σώματα.

## § 35

Es folgen die drei aus den gleichen Urdreiecken entstandenen Körper und die ihnen zugewiesenen Elemente:

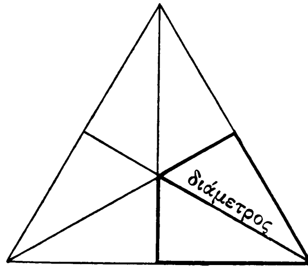
**216, 13** τῆνο ... ὕδατος

τοῦτο ist mit Marg zu τῆνο zu korrigieren, um das zweite Dreieck vom ersten deutlicher abzuheben (cf. Z. 6: τοῦτο μέν ... τῆνο δέ). Tim. 54 c 1 f: τρία (sc. γένη) μὲν ἐξ ἑνὸς τοῦ τὰς πλευρὰς ἀνίσους ἔχοντος (sc. τριγώνου). Zur Zuweisung der Körper an die Elemente Wasser, Luft, Feuer vgl. Tim. 56 a 2 - b 6. Bei Platon ist die Entwicklung der Körper und ihre Zuweisung an die Elemente getrennt; TL faßt beides zusammen.

**216, 14 f** ἑξάκις γὰρ ... γίνεται

Tim. 54 d 7 ff: σύνδυο δὲ τοιούτων κατὰ διάμετρον συντιθεμένων καὶ τρὶς τούτου γενομένου, τὰς διαμέτρους καὶ τὰς βραχείας πλευρὰς εἰς

ταὐτὸν ὡς κέντρον ἐρεισάντων ἓν ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐξ ἓξ τὸν ἀριθμὸν ὄντων γέγονε. Ist schon bei Platon die Weise der Zusammensetzung des gleichseitigen Dreieckes nicht leicht verständlich, so bleibt sie bei TL ohne die Timaiosparallele völlig unverständlich. Denn er gibt nicht an, wie die Zusammensetzung erfolgen soll.




In der Verwendung des Begriffes „Halbdreieck" an dieser Stelle zeigt sich dieselbe Inkonsequenz wie bei der Zusammensetzung des Quadrates (cf. zu 216, 7 f): das gleichseitige Dreieck wird aus sechs halben gleichseitigen Dreiecken (cf. 216, 2 f) zusammengesetzt. Auch hier führt wahrscheinlich das unbesehene Aufnehmen eines feststehenden Schulterminus zu den inneren Widersprüchen.

**216, 15 f** ἐξ οὗ . . . λεπτομερέστατον

Tim. 54 e 3 ff: τρίγωνα δὲ ἰσόπλευρα συνιστάμενα τέτταρα κατὰ σύντρεις ἐπιπέδους γωνίας μίαν στερεὰν γωνίαν ποιεῖ . . . τοιούτων δὲ ἀποτελεσθεισῶν τεττάρων πρῶτον εἶδος στερεὸν . . . συνίσταται; gemeint ist der Tetraeder; Tim. 56 b 3 ff: ἔστω δὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονὸς εἶδος πυρὸς στοιχεῖον καὶ σπέρμα; vgl. Arist. de caelo 304 a 7 ff. Die Zusammensetzung des Tetraeder (wie auch der übrigen Körper) wird bei TL übergangen und als bekannt vorausgesetzt.

πυραμίς ist eine nicht ganz korrekte Bezeichnung des Tetraeder (Sachs 93, die diese Unkorrektheit auf die alten Pythagoreer zurückführen möchte); der Tetraeder ist eine Species der Pyramide. TL fügt denn auch eine nähere Beschreibung dieser Pyramide hinzu: Sie hat vier Basen und ebensoviel Winkel (nach Tim. 54 e 3 ff).

εὐκινατότατον καὶ λεπτομερέστατον: „(die) leichtbeweglichste und feinteiligste (Figur)"; Angaben über die Beweglichkeit und Feinteiligkeit der Elemente des zweiten Grunddreieckes macht TL nur im Falle des Feuers, Platon dagegen bei allen drei Elementen:

Tim. 56 a 2 - b 3: τὸ δ' εὐκινητότατον (sc. εἶδος) πυρὶ (sc. ἀπονέμομεν) ... καὶ τὸ μὲν σμικρότατον σῶμα πυρὶ ... τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις εὐκινητότατον ἀνάγκη πεφυκέναι ... ἔτι τε ἐλαφρότατον, ἐξ ὀλιγίστων συνεστὸς τῶν αὐτῶν μερῶν; Tim. 78 a 3 f: πῦρ δὲ πάντων γενῶν σμικρομερέστατον; Arist. Topik 146 a 15: τὸ πῦρ ἐστι σῶμα τὸ λεπτομερέστατον; ähnlich de caelo 304 a 19 u.ö.; Theodoros von Soloi bei Plut. def. orac. 32 (427 B). Das λεπτομερέστατον scheint also stehender Schulausdruck für das Feuerelement gewesen zu sein, obschon es sich bei Platon nicht findet.

**216, 16 f** μετὰ δὲ τοῦτο ... στοιχεῖον

Tim. 55 a 4 ff: δεύτερον δὲ (sc. εἶδος στερεὸν) ἐκ μὲν τῶν αὐτῶν τριγώνων, κατὰ δὲ ἰσόπλευρα τρίγωνα ὀκτὼ συστάντων, μίαν ἀπεργασαμένων στερεὰν γωνίαν ἐκ τεττάρων ἐπιπέδων· καὶ γενομένων ἓξ τοιούτων τὸ δεύτερον αὖ σῶμα οὕτως ἔσχεν τέλος; 56 b 5 f: τὸ δὲ δεύτερον κατὰ γένεσιν (sc. εἶδος) εἴπωμεν ἀέρος. Die Zusammensetzung des Oktaeder wird bei TL übergangen. Auch macht er keine Angaben über die Eigenschaften der Luft. Bei Platon steht sie, was ihre Eigenschaften betrifft, in der Mitte zwischen Wasser und Feuer: Tim. 56 a 3; a 4 f; b 2 f.

ὀκτάεδρον: Der Begriff fehlt bei Platon, findet sich aber schon bei Aristoteles in seiner Polemik gegen die Elementarkörperlehre in de caelo 307 a 16; er wird in der Akademie bekannt gewesen sein [1]). Später ist er jedenfalls geläufig.

**216, 18 f** τρίτον δὲ τὸ ... βαρύτερον

Tim. 55 a 8 ff: τὸ δὲ τρίτον ἐκ δὶς ἑξήκοντα τῶν στοιχείων συμπαγέντων, στερεῶν δὲ γωνιῶν δώδεκα, ὑπὸ πέντε ἐπιπέδων τριγώνων ἰσοπλεύρων περιεχομένης ἑκάστης, εἴκοσι βάσεις ἔχον ἰσοπλεύρους τριγώνους γέγονεν; 56 a 4: τὸ δ' αὖ μέγιστον (sc. σῶμα) ὕδατι (sc. ἀπονέμομεν); 56 b 6: τὸ δὲ τρίτον (εἶδος) ὕδατος.

εἰκοσάεδρον ist unplatonisch, der Ausdruck findet sich erst nach Aristoteles belegt.

πολυμερέστερον καὶ βαρύτερον: βαρύτερον (NBE Simpl. A; βαρύτατον recc. vulg.) ist sicher die richtige Lesart; denn nach Zeile 10 ist die Erde das schwerste Element schlechthin. πολυμερέστερον bezeugen alle Haupthss und Simpl. AE, doch ist der Komparativ auffällig; denn tatsächlich ist der Wasserkörper mit 120 Dreiecken der

[1]) Sachs 94 nimmt jedenfalls an, daß die Begriffe Oktaeder, Dodekaeder und Ikosaeder von Theaitet geprägt wurden.

absolut vielteiligste Körper. Wohl aus dieser Überlegung heraus hat M² den Komparativ in einen Superlativ geändert. Den Superlativ hat auch Simpl. D, was echte Überlieferung sein könnte. Aber Superlativ und Komparativ nebeneinander wäre seltsam. Also ist auch an der ersten Stelle der Komparativ vorzuziehen. TL verwandte die beiden Komparative wahrscheinlich im Hinblick auf die beiden anderen verwandten Körper: der Wasserkörper ist vielteiliger und schwerer als sie.

Daß der Ikosaeder der vielteiligste der drei verwandten Körper ist, wird aus Tim. 55 a 8 ff klar: er besteht aus 120 Dreiecken, 12 Raumwinkeln und 20 Basen. Über die Schwere des Wasserkörpers sagt Platon nichts.

Wenn TL den Wasserkörper „vielteiliger und schwerer" sc. als die übrigen beiden Elemente nennt, dann scheint er die Anzahl der Teile der Körper mit ihrem Gewicht in Relation zu setzen: je vielteiliger, desto schwerer. Schon früh verstand man den Timaios so, daß die Schwere der drei verwandten Körper der Zahl der Elementardreiecke proportional sei: Arist, de caelo 299 b 31 ff: ἔτι εἰ μὲν πλήθει βαρύτερα τὰ σώματα τῶν ἐπιπέδων, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ διώρισται; ähnlich 308 b 3 ff; gemeint sind nur die drei verwandten Elemente: 308 b 23 ff. Bei dieser Interpretation konnte sich Aristoteles auf Stellen berufen wie 56 b 1 (der Feuerkörper ist ἐλαφρότατον; cf. Simpl. an der unten zitierten Stelle); 58 e (aus großen Dreiecken zusammengesetzte Wasseratome sind schwer); cf. Cornford 222, 4 [1]).

Simplicius in de caelo 573, 6 ff zieht die TL-Stelle wie auch Tim. 56 b 1 heran, um zu beweisen, daß die stereometrischen Figuren, bzw. ihre Grunddreiecke, „enhylische" Gebilde seien; denn die Zahl der Dreiecke entscheide über die Schwere der Körper: . . . καὶ γὰρ καὶ ὁ Τίμαιος αὐτὸς διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἐπιπέδων βαρύτερα γίνεσθαι τὰ σώματά φησι λέγων· „τρίτον δὲ . . . βαρύτερον". καὶ ὁ τοῦ Πλάτωνος δὲ Τίμαιος ἐλαφρότερόν φησι τὸ ἐξ ὀλίγων συνεστὼς τῶν αὐτοῦ μερῶν; cf. 563, 30 ff.

Daß die Zahl der Dreiecke über die Schwere eines Elementes

---

[1]) Gegen Cornford (und Sachs 213) ist zu betonen, daß Tim. 56 b dem Feuer ἐλαφρότης (Behendigkeit), nicht κουφότης zugeschrieben wird. Den Begriff der κουφότης scheint Platon an dieser Stelle bewußt zu meiden. 58 e ist von relativer Schwere von Körpern gleicher Art (Wasseratome) die Rede; da dürfte es selbstverständlich sein, daß Körper mit größeren Dreiecken (und daher mit größerem Volumen!) schwerer sind als die mit kleineren.

entscheide, entspricht nicht Platons Lehre von der Schwere. Nach Tim. 62 c ff sind Schwer und Leicht nicht von der Struktur des Elementarkörpers abhängig, sondern

a) von der Anziehung von Gleichem durch Gleiches;
b) von der Anziehung kleinerer und größerer Massen;
c) von der Bewegung des Alls, welche das Beweglichere vom Unbeweglicheren scheidet (Claghorn 54) [1]).

**216, 19 f** ταῦτα . . . τρέπεται

Eine ganz knappe Zusammenfassung dessen, was Tim. 54 b 6-d 3 und 56 d 1-57 c 6 ausführlich erörtert wird. Cf. Dox. Gr. 315 a 14 ff: Bei Platon seien Wasser, Luft, Feuer τρεπτὰ εἰς ἄλληλα. Zur Chemie des Timaios vgl. den schönen Aufsatz von E. M. Bruins, Die Chemie des Timaios, in: Zur Gesch. der griech. Math., hgg. von O. Bekker (Wege der Forschung XXXIII) Darmstadt 1965, S. 255 ff.

**216, 20 f** τὸ δὲ δωδεκάεδρον . . . ἐόν

Die entsprechende Timaiosparallele ist andeutend und dunkel: 55 c 4 ff: ἔτι δὲ οὔσης συστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν. TL hat gegenüber dieser Stelle geändert:

1. Er nennt wie bei den anderen Elementärkörpern im Gegensatz zu Platon den Namen: Dodekaeder.
2. Er stellt ein Abbild-Urbild-Verhältnis zwischen Dodekaeder und All her mit der Begründung, der Dodekaeder komme der Kugel am nächsten.
3. Wenn der Gott die fünfte Figur bei Platon „für das All verwandte", was immer das heißen mag, so heißt es bei TL vager: „Er stellte sie als Bild des Alls hin".

[1]) Mit Diehl (Apparat zu Procl. in Tim. II, 39, 19 ff) oder Waszink (Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus ed. J. H. Waszink, London und Leiden 1962, S. LXV) bei TL §§ 34 f einen Hinweis auf die Lehre von den drei Eigenschaften eines jeden Elementes zu sehen, sehe ich keinen Anlaß. Bei TL werden nur der Erde drei, bzw. vier Eigenschaften zugeschrieben: (ἑδραιότατον), δυσκίνατον, βαρύτατον, ἀμετάβλητον; Wasser und Feuer haben jeweils zwei Eigenschaften: πολυμερέστερον, βαρύτερον — εὐκινατότατον, λεπτομερέστατον; die Luft geht ganz ohne Eigenschaften aus. Wenn nach Proklos a.O. Timaios Urheber der Lehre von den drei Eigenschaften sein soll, so ist eher der platonische Timaios als TL gemeint; denn aus Platons Timaios läßt sich diese Lehre eher herleiten als aus TL (cf. 55 d 8 ff und auch Waszink a.O.).

Die Bezeichnung des fünften Körpers als Dodekaeder findet sich bei Platon, wie gesagt, nicht, aber schon Aristoteles verwendet den Terminus in seiner Polemik gegen die Elementarkörperlehre in de caelo 307 a 16. Später ist der Ausdruck geläufig.

Die Bezeichnung des Dodekaeder als „Bild des Alls" erinnert an Plut. def. orac. 34 (428 D), wo er als τοῦ ὄντος εἰκών bezeichnet wird. Die Beziehung Dodekaeder — Kosmoskugel wird aus Phaid. 110 b klar. Nach dieser Stelle wurden in der Antike Lederbälle aus 12 regelmäßigen Fünfecken hergestellt, die zusammengenäht einen Dodekaeder ergaben, prall gefüllt aber infolge der Dehnbarkeit des Leders zur Kugel wurden (vgl. Plut. Quaest. Plat. V, 1. 1003 C f, der die Phaidonstelle zur Erklärung der Timaiosstelle heranzieht [1]). Im Volksmund scheint der Dodekaeder „Kugel aus den 12 Fünfecken" genannt worden zu sein (cf. Jamblich, V.P. 88; Sachs 82 f).

Bild des Alls kann der Dodekaeder auch deswegen genannt werden, weil er wie der Tierkreis aus zwölf Teilen besteht (Philon, Quaest. in Gen. IV 164; Albin 13, 2 S. 168, 33 ff und dazu Witt 77; Plut. Quaest. Plat. V, 1. 1003 D).

Was aber heißt εἰκών? Vorbild (wie 217, 24; 225, 9) oder Abbild (wie 215, 3 f u.ö.)? Nach der Timaiosvorlage (55 c 4 ff) wäre eher an die Bedeutung „Vorbild" zu denken, wenn es dort heißt, „der Gott verwandte sie (die fünfte Figur) für das All (ἐπὶ τὸ πᾶν)". Aber diese Deutung ist nicht sicher, denn 1) bleibt der Dodekaeder seiner Gestalt nach hinter der Kugel zurück, und 2) sagt Plut. a.O., daß der Dodekaeder den Zodiakus und das Jahr nachahme (ἀπομιμεῖσθαι). Beides spricht für die Bedeutung „Abbild".

Prof. Cherniss gibt mir brieflich den Hinweis, daß εἰκών hier in der Bedeutung „Skizze" („outline, delineation") gemeint sein könnte (für diese Bedeutung verweist er auf Preisigke-Kiesling, Wörterbuch ... I, Sp. 423 s.v. 6 und H. Willms, Eikon, Münster 1935, S. 3 Anm. 13), da vorher von den vier regelmäßigen Körpern als den Figuren oder Formen der vier σώματα die Rede war und man parallel dazu erwarte, daß auch der Dodekaeder von Gott zur ‚figure of the physical universe" gemacht wurde.

## § 36

**216, 21 ff** πῦρ μὲν ὤν ... διὰ τᾶς γᾶς

Tim. 58 b 1 f: πῦρ μὲν εἰς ἅπαντα διελήλυθε μάλιστα, ἀὴρ δὲ δεύτερον,

---

[1]) Daher „Pythagoras" bei Aetios II 6, 5: ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου (γεγονέναι) τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν.

ὡς λεπτότητι δεύτερον ἔφυ, καὶ τἆλλα ταύτῃ. Gemeint ist, daß das jeweils feinteiligere (kleinere) Element in die Zwischenräume (διάκενα) zwischen den grobteiligeren (größeren) Körpern eindringen kann (cf. 58 b 4 f). Nach Tim. 56 a 3 ff ist von den drei verwandten Elementen der Feuerkörper der kleinste, der Wasserkörper der größte, der Luftkörper steht in der Mitte zwischen beiden. Daher kann die Luft in das Wasser eindringen (56 d 6 f). Über die Größe des Erdkörpers im Verhältnis zu den anderen Elementarkörpern sagt Platon nichts, auch nichts darüber, ob das Wasser die Erde durchdringt. Das Textstück „und das Wasser (dringt) durch die Erde" ist also ein interpretierender Zusatz des TL. Mehr ins Einzelne gehend wird die Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Elemente 56 c 8 ff; 78 a 2 ff (cf. 58 e 2 - 61 c 2) behandelt.

## § 37

**216, 23** ἅπαντα . . . ἀπολείποντα

Daß es im Kosmos keine Leere gibt (cf. 220, 24 f), sagt Platon Tim. 58 a 7; 79 b 1.

## § 38

**216, 24 ff** συνάγεται . . . ἀποδίδωτι

Hauptbezugstelle ist Tim. 58 a 2 - c 4. Es entsprechen sich: συνάγεται δὲ τᾷ περιφορᾷ τῶ παντός ∼ ἡ τοῦ παντὸς περίοδος . . . σφίγγει πάντα.

συνάγειν und σφίγγειν meinen das feste Zusammenhalten (Zusammenballen) des Kugelinhaltes; cf. Tim. 58 b 5: συνωθεῖ; συνάγειν findet sich im gleichen Zusammenhang bei Diog. L. III, 71: ἡ περιφορὰ σφίγγουσα καὶ πρὸς τὸ μέσον συνάγουσα.

καὶ ἠρεισμένα . . . ἀποδίδωτι: cf. Tim. 58 a 2 ff, wo dasselbe mit anderen Worten gesagt wird: πῶς δέ ποτε οὐ κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαστα πέπαυται τῆς δι' ἀλλήλων κινήσεως καὶ φορᾶς, οὐκ εἴπομεν; b 4 ff: ἡ δὴ τῆς πιλήσεως σύνοδος τὰ σμικρὰ εἰς τὰ τῶν μεγάλων διάκενα συνωθεῖ. σμικρῶν οὖν παρὰ μεγάλα τιθεμένων καὶ τῶν ἐλαττόνων τὰ μείζονα διακρινόντων, τῶν δὲ μειζόνων ἐκεῖνα συγκρινόντων . . .

ἠρεισμένα entspricht συνωθεῖ (Tim. 58 b 5) und bedeutet: „aufeinandergestemmt".

τρίβεται ἀμοιβαδόν: „sie reiben sich gegenseitig"; Platon sagt

(Tim. 58 b 6 f), daß infolge des Zusammengepreßtwerdens des Kosmosinhaltes die kleinen Körper neben die großen treten, wobei die größeren von den kleineren aufgespalten und die kleineren von den größeren zu größeren Körpern (d.h. neuen Gebilden) zusammengedrückt werden.

ἀμοιβαδόν wird meist von Dichtern verwendet (Anton 648).

ἀδιάλειπτον . . . ἀποδίδωτι: „sie vollführen eine unaufhörliche Veränderung auf Entstehen und Vergehen hin". Die Parallelstelle ist Tim. 58 b 6 - c 4, wo die Elemente sich durch unaufhörliche σύγκρισις und διάκρισις zu neuen Gebilden umwandeln.

ἀδιάλειπτον ἀλλοίωσιν entspricht Tim. 58 c 3 f: τὴν ἀεὶ κίνησιν τούτων (sc. der Elemente) οὖσαν ἐσομένην τε ἐνδελεχῶς und 58 a 3 f, wo Platon von der δι' ἀλλήλων κίνησις καὶ φορά der Elemente spricht.

Was Platon also κίνησις nennt, nennt TL ἀλλοίωσις. ἀλλοίωσις bezeichnet in der philosophischen Fachsprache seit Aristoteles meist die qualitative Veränderung an einem gleichbleibenden Substrat. Diese rein qualitative Veränderung kann allerdings bei TL nicht gemeint sein, weil die Elementarkörper gespalten werden. Immerhin haben die Körper ein immer gleichbleibendes Substrat in den Elementardreiecken. Somit ist der Ausdruck ἀλλοίωσις vielleicht mit Bedacht gewählt (Anton 204 f).

ἀδιάλειπτος findet sich frühestens auf Inschriften des 2. Jhs. v. Chr., dann bei Paulus, Rom. 9, 2; Tim. 2, 1, 3 belegt; cf. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT . . . von W. Bauer, [5]Berlin 1958 s.v.

ποτὶ γενέσιας καὶ φθορᾶς: die Veränderung geschieht auf Entstehen und Vergehen hin. Hier ist wohl mehr gemeint als das Entstehen neuer Elemente, von denen Platon an der Parallelstelle (Tim. 58 b 6 f) spricht, nämlich Entstehen und Vergehen der sichtbaren Dinge. Was für die Elemente selbst nur „Veränderung" ist, das ist für die Dinge Entstehen und Vergehen (Anton 205).

Zu ἀλλοίωσιν ἀποδιδόναι vgl. zu 208, 5 ff.

## § 39

**217, 3 ff** τούτοις δὲ ποτιχρεόμενος . . . δύναται

τούτοις . . . κατεσκεύαξεν: Der Satz hat Überleitungscharakter; er verbindet die Lehre von den Elementarkörpern mit der Darstellung der Elementenharmonie, die im Timaios ganz vorn (31 b 4 - 32 c 4) steht. TL stellt also die im Vorherigen (§§ 14 f) nur kurz

angedeutete Lehre systematisch um, wahrscheinlich aus dem Grund, weil ihm eine vollständige Behandlung dieses Themas erst nach Darstellung der Elementarkörper und ihrer gegenseitigen Umwandlungen als sinnvoll erschien. Der Überleitungssatz schließt sich lose an die Rekapitulation und Überleitung von den πάθη der Elemente zur eigentlichen Anthropologie des Timaios an: 68 e 1 ff: ταῦτα δὴ πάντα (d.h. die Elemente und ihre πάθη) τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνομένοις παρελάμβανεν (!) ἡνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος (!) μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις; cf. 30 a 2 f und zu ποτιχρεόμενος: 28 a 7: τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι; ähnlich 28 b 2.

ἁπτὸν μὲν . . . πῦρ (cf. 207, 15 f): durch bloßes Anhängen erfolgt — wie auch sonst öfter (cf. a.O.; 208, 14; 217, 25 u.ö.) — der Sprung ins neue Thema. Der Passus ist eine gekürzte Wiedergabe von Tim. 31 b 4 - 8; dazu 32 b 7 f: der Himmel ist sichtbar und tastbar.

ἅπερ δύο ἄκρα ἐντί: Zusatz des TL; vgl. Plut. Procr. 25 (1025 A*). Er ersetzt den Gedanken von Tim. 31 b 6 f, daß der Gott mit Erde und Feuer beginnt. ἄκρα ist mathematischer Fachausdruck für die beiden Außenglieder einer Proportion; cf. 211, 4; 212, 14; Theo Smyrn. Expos. S. 29, 5 ff u.ö.; Procl. in Tim. II, 4, 11 u.ö.

δι' ἀέρος δὲ καὶ ὕδατος . . . ἀναλογίᾳ: Wasser und Luft sind auch Tim. 32 b 3 ff die verbindenden Mittelglieder zwischen Erde und Feuer. Doch kehrt TL gegenüber Platon die Reihenfolge insofern um, als Platon zuerst (31 b 8 ff) den allgemeinen Satz bringt und diesen dann auf das Problem der Verbindung der Elemente anwendet (32 b 3 ff), während TL zuerst die Bindung der Elemente bringt, die er dann mit dem allgemeinen Satz abstützt.

δεσμῷ κρατίστῳ ἀναλογίᾳ: Tim. 31 c 2: δεσμῶν δὲ κάλλιστος . . . ἀναλογία. Zum „Band der Welt" vgl. auch Staat 616 c 2 f; Epin. 991 e 5 f.

συνεδήσατο: Tim. 32 b 7: συνέδησεν; cf. c 4.

ἃ καὶ αὐτὰν . . . δύναται: Tim. 31 c 2 f: δεσμῶν δὲ κάλλιστος, ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ; cf. 32 b 1.

κρατεῖν: „bezwingen, bändigen": die Analogie hält das einmal Gebändigte auch zusammen!

## § 40

**217, 6 ff** εἰ μὲν ὦν . . . ποτὶ πῦρ

Aus Tim. 32 a 7 - b 8, z.T. mit wörtlicher Übereinstimmung.

Nur ist TL in der Darstellung der Proportion viel ausführlicher, d.h. schulmäßig-pedantischer, als Platon.

χρήσει: Futur von χρήζω, „bedürfen, nötig haben"; Subjekt ist τὸ συνδεόμενον. Das Futur (BE v.l.) ist gegenüber dem Präsens (NE v.l.) vorzuziehen, weil εἰ δὲ κά einen Eventualis einzuleiten scheint. Ebenso ist das i-subscriptum beizubehalten, da χρήζω mit i-subscriptum dorisch ist (cf. LSJ s.v.).

ὡς δὲ κ' ἀήρ ποτὶ ὕδωρ findet sich nur in N; das Textstück fehlt bei der dritten Proportionsreihe (Z. 11), die die erste rücklaufend wiedergibt:

1. Zeile 8 f: πῦρ: ἀήρ = ἀήρ: ὕδωρ | <ἀήρ: ὕδωρ> = ὕδωρ: γᾶ;
3. Zeile 11: γᾶ: ὕδωρ = ὕδωρ: ἀήρ = ἀήρ: πῦρ.

Da die erste Reihe in der Lesart von N der des platonischen Timaios (32 b 5 ff) entspricht, besteht die Möglichkeit, daß N das bei TL ursprünglich fehlende Stück nach Platon ergänzt hat, d.h. daß es aus dem Text zu verbannen wäre. Für diese Annahme spricht weiter, daß mit dem Mehrtext von N das καί (Z. 9) schwierig ist, ohne den Mehrtext jedoch wie Zeile 11 verständlich. Schwierig ist ferner das in dem fraglichen Stück (d.h. im zweiten Satzglied!) auftauchende κ' = κά. Stünde es nach ὅκως, so wäre es leichter erklärbar. Möglicherweise ist das κ' eine Korruptel von Tim. 32 b 6: καὶ ὅτι (Hinweis von Prof. Marg, mündlich). All dies spricht dafür, daß N hier nach Tim. 32 b 5 - 7 ergänzt hat.

κατ' ἐναλλαγάν = ἐναλλάξ meint die kreuzweise Vertauschung der Glieder einer Proportion, ἀνάπαλιν die Umkehrung der ganzen Proportion; vgl. zu 207, 23 ff und Okkelos 30 ff (S. 132 f Thesleff).

## § 41

**217, 12 f** καὶ ἐπεὶ δυνάμει . . . ἐν ἰσονομίᾳ ἐντί

ἐπεὶ δυνάμει . . . πάντα: Platon sagt Tim. 32 a 1 - 7 mit anderen Worten dasselbe. Nur erläutert er den Sachverhalt an einer dreigliedrigen Proportion. In dieser Proportion (A: B = B: C) kann „das mittlere Glied zum ersten und letzten werden, das erste und letzte Glied beide zu mittleren Gliedern (also: B: A = C: B), so daß πανθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔσται; cf. Philon, quis rer. div. her. 152: ἀναλογίᾳ δὲ σχεδὸν τὰ πάντα ἐστὶν ἴσα . . .; Procl. in Tim. II, 167, 22.

δυνάμει: entweder aristotelisch „potenziell" oder wörtlich „dem

Vermögen, der Kraft nach" (vgl. ἰσοδυναμία und ἰσοκρατία §§ 14 f). Die Einheit, die Platon umständlich umschreibt, gibt TL mit diesem Terminus präzise wieder: Alles ist der Möglichkeit oder seiner Kraft nach gleich (weil jedes Glied an die Stelle jedes anderen Gliedes treten kann: A: B = B: C; C: B= B: A; B: C= A: B).

τοὶ λόγοι αὐτῶν ἐν ἰσονομίᾳ ἐντί: ihre Verhältnisse sind in Isonomie. Isonomie ist wie Isokratie (208, 3; cf. Isodynamie: 207, 20) ein Begriff aus der Rechtssphäre. „Ursprünglich ist . . . ἰσονομία nichts als ein Zustand, der allen das Gleiche zuteilt (νέμει)" (Hirzel 242 f); er gewinnt dann die Bedeutung der Gleichheit politischen Rechtes (Hdt. 3, 80, 6; Platon, Staat 563 b; Menex. 239 a; 7. Brief 336 d). Von Alkmaion (VS 24 B 4) wurde der Begriff wie sein Gegenteil, die μοναρχία, auf die Medizin übertragen [1] (cf. G. Vlastos, AJPh 74, 1953, S. 345; 363). Sicher erfolgte die Übertragung des Begriffes auf die kosmische Sphäre schon früh. Wir finden die ersten Spuren davon bei Epikur (bei Cic. N.D. I, 50), dann bei Philon, aet. mundi 108: χρὴ μέντοι καὶ τὴν ἐνυπάρχουσαν ἰσονομίαν τῷ κόσμῳ κατανοή-σαντας ἢ δεῖσαι ἢ αἰδεσθῆναι τοσούτου θεοῦ κατηγορεῖν θάνατον; cf. Plut. def. orac. 34 (428 E): εἴπερ οὖν ἡ φύσις ἀπαιτεῖ τὴν ἰσονομίαν ἐν πᾶσιν . . . . Von der Isonomie der Elemente handelt Philon, spec. leg. I, 208; cf. aet. mundi 112. Doch spricht TL eigentlich nicht von der Isonomie der Elemente noch von der des Kosmos, sondern von der Isonomie der Verhältnisse (λόγοι). Diesen Gedanken kann ich nicht belegen.

**217, 13 f** εἷς μὲν ὤν . . . ἐστίν

Dieser Satz hat im Timaios keine unmittelbare Entsprechung. Immerhin heißt es, daß die Analogie das von ihr Gebundene ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ (31 c 3), so daß ἓν πάντα ἔσται (32 a 6 f; cf. 32 c 2: ὥστε εἰς ταὐτὸν αὐτῷ συνελθὸν . . .), doch wird die Einheit des Kosmos mit anderen Argumenten bewiesen (31 a 2 ff; 55 c 7 ff). δαιμονίῳ δεσμῷ τῷ ἀνὰ λόγον: cf. δεσμῶν δὲ κάλλιστος . . . ἀναλογία (Tim. 31 c 2 f); Polit. 309 c 2: θείῳ δεσμῷ; cf. 310 a 4 (allerdings ist an beiden Stellen nicht die Analogie gemeint).

---

[1]) Deswegen ἰσονομία bei TL als ein „touch of correct old-Pythagorean colouring" (Taylor 659) anzusehen, halte ich mit Harder 1222 nicht für richtig. Die Kosmosisonomie und -isokratie ist seit Anaximander eine im Griechischen verbreitete Vorstellung (cf. G. Vlastos, AJPh 74, 1953, S. 361 ff und zu 207, 20 ff).

## § 42

**217, 14 ff** ἕκαστον δὲ . . . ὁμογενέες

εἴδεα sind bei TL — entsprechend aristotelischem Sprachgebrauch — die Arten (Species), während Platon die Arten bald εἴδη, bald γένη nennt [1]). 57 d 4 f sind die γένη τὴν ποικιλίαν ἄπειρα, unendlcih mannigfaltig. Cf. 58 c 5: πυρός τε γένη πολλὰ γέγονεν . . . κατὰ ταὐτὰ δὲ ἀέρος.

Die nun folgende trockene Aufzählung der Elemente ist eine gekürzte Wiedergabe von Tim. 58 c 5 - 61 c 2. Besonders die breite Behandlung des Wasserelementes bei Platon erscheint bei TL stark reduziert. Die Abweichungen gegenüber dem Timaios sind z.T. recht erheblich, wie die Tabelle zeigt (cf. Anton 222 ff).

| TL | | | PLATON | | |
|---|---|---|---|---|---|
| I. | πῦρ: | 1. **φλόξ** | I. | πῦρ: | 1. **φλόξ** (58 c 6) |
| | | 2. **φῶς** | | | 2. τὸ ἀπὸ τῆς φλογὸς ἀπιὸν, ὃ... **φῶς** τοῖς ὄμμασι παρέχει (c 6 f) |
| | | 3. αὐγά | | | 3. τό τε φλογὸς ἀποσβεσθείσης ἐν τοῖς διαπύροις καταλειπόμενον αὐτοῦ = Glut (c 7 f) |
| II. | ἀήρ: | 1. τὸ **καθαρὸν** [2]) καὶ αὖον | II. | ἀήρ: | 1. τὸ μὲν **εὐαγέστατον** [2]) ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος (58 d 2) |
| | | 2. τὸ νοτερὸν καὶ **ὁμιχλῶδες** | | | 2. ὁ δὲ θολερώτατος **ὁμίχλη** τε καὶ σκότος (d 2 f) |
| III. | ὕδωρ: | 1. τὸ ῥέον | III. | ὕδωρ | 1. τὸ ὑγρόν |
| | | 2. τὸ πακτόν | | | a) τὸ παγὲν ὑγρόν (59 e 2 f) |
| | | a) **χιών** | | | α) **χάλαζα** |
| | | b) **πάχνα** | | | β) **κρύσταλλος** |
| | | c) **χάλαζα** | | | b) τὸ ἡμιπαγὲς ὑγρόν (59 e 3 ff) |
| | | d) **κρύσταλλος** | | | α) **χιών** |
| | | | | | β) **πάχνη** |
| | ὑγρά: | a) τὸ ῥυτόν | | | c) τὸ κινητικὸν ὑγρόν (58 d 7) z.B. die χυμοί (60 a 1 ff) |
| | | α) **μέλι** | | | α) οἶνος |
| | | β) **ἔλαιον** | | | β) τὸ ἐλαιηρὸν εἶδος: **πίττα**, κίκι, **ἔλαιον** |
| | | b) τὸ πακτόν | | | γ) **μέλι** |
| | | α) **πίσσα** | | | δ) ὀπός |
| | | β) κηρός | | | |

[1]) Als εἴδη bezeichnet Platon die Arten: Tim. 58 d 3; 59 b 6; 60 b 6 u.ö.; als γένη: 58 d 6; 59 b 2; 60 a 3 u.ö.

[2]) Hesych s.v. εὐαγές· . . . καθαρόν (Nr. 6678 Latte); cf. Phaid. 111 b 5 f.

| | |
|---|---|
| | 2. **τὸ χυτόν** (58 d 5) = **πηκτά** (59 c 2)<br>a) τὸ πεπηγὸς χυτὸν βαρύ (58 e 2)<br>α) τὸ ἐκ λεπτοτάτων καὶ ὁμαλωτάτων γιγνόμενον (59 b 1 ff)<br>α′) **χρυσός**<br>β′) ἄδαμας<br>β) τὸ γῆς μετασχὸν κουφότερον (59 b 7 ff)<br>α′) **χαλκός**<br>β′) ἰός<br>b) τὸ εὐκίνητον πεπηγός d.h. geschmolzenes Metall (58 e 3 ff) |
| IV. **πακτόν**[1] 1. **τὸ χυτόν**<br>a) **χρυσός**<br>b) ἄργυρος<br>c) **χαλκός**<br>d) κασσίτερος<br>e) μόλυβδος<br>f) σταγών | IV. γῆ: 1. τὰ κοινὰ ἐξ ἀμφοῖν (sc. Erde + Wasser) (60 e 2)<br>a) τὸ περὶ τὴν ὕαλον γένος ἅπαν ὅσα τε λίθων χυτὰ εἴδη (61 b 7 f)<br>b) πάντα ὅσα κηροειδῆ καὶ θυμιατικὰ σώματα (61 c 2) |
| 2. **τὸ θραυστόν**<br>a) θεῖον<br>b) ἄσφαλτον<br>c) **νίτρον**<br>d) **ἅλες**<br>e) στυπτηρία<br>f) λίθοι τοὶ ὁμογενέες | 2. Erdstoffe, denen das beigemischte Wasser entzogen worden ist (60 b 7 ff) = **τὸ κραῦον**, cf. 60 d 1<br>a) πέτρα<br>b) κέραμος<br>c) τὸ μέλαν χρῶμα ἔχον, λίθος; wahrscheinlich Lava<br>d) **λίτρον**<br>e) **ἅλες** |

Wie aus der Tabelle zu ersehen ist, entsprechen sich die „Isotopen" der beiden ersten Elemente, Feuer und Luft, ziemlich genau; einzige sachliche Unterschiede sind:

---

[1]) Die Elementenreihe dieser Gruppe hat auffallende Ähnlichkeit mit der bei Arist. Meteor. 389 a 7: χρυσὸς μὲν δὴ καὶ ἄργυρος καὶ χαλκὸς καὶ καττίτερος καὶ μόλυβδος καὶ ὕαλος καὶ λίθοι πολλοὶ ἀνώνυμοι; dort gehören diese Elemente zum Wasser!

1. Bei TL tritt die αὐγά an die Stelle der „Glut".
2. TL ersetzt das wissenschaftlich überholte σκότος (Dunkelheit als verdichtete Luft: Taylor 412; cf. Cornford 247, 1) durch das νοτερόν (die feuchte Luft; es ist wohl an die Wolken gedacht).
3. Er streicht die Benennung der klaren Luft als αἰθήρ, weil dieser bei ihm keine Art der Luft ist (cf. zu 213, 21 f).

Im Falle des Wasserelementes unterscheidet TL 1) das Fließende (τὸ ῥέον = Wasser im flüssigen Zustand) und 2) das Feste (τὸ πακτόν = Wasser im gefrorenen und halbgefrorenen Zustand). Das Fließende geht ohne Beispiele aus; im Timaios entspricht ihm nichts. Die Arten, die TL unter τὸ πακτόν zusammenfaßt, entsprechen genau denen des platonischen παγὲν ὑγρόν (= Hartgefrorenes: Tim. 59 e 2 f) und des ἡμιπαγὲς ὑγρόν (= Halbgefrorenes: 59 e 3 ff). Platon differenziert hier also mehr als TL, der vereinfacht. Die bei Platon zum Genus des Wassers zählenden Metalle schlägt TL zur Erde [1]).

Vom eigentlichen Wasser (im fließenden und gefrorenen Zustand) unterscheidet TL die ὑγρά (das Flüssige), die ebenfalls zum Wasserelement zählen. Unterarten der ὑγρά sind a) τὸ ῥυτόν (das Zähflüssige: Honig, Öl) und b) τὸ κακτόν (das Erstarrte; gemeint ist das Schmelzbare: Pech, Wachs). Die unter a) und b) aufgezählten Arten entsprechen z.T. dem κινητικὸν ὑγρόν von Tim. 58 d 7 und 60 a 1 ff, d.h. der Wasserart, der Feuer beigemischt ist. TL übernimmt also die platonischen Beispiele und ordnet sie nach ganz neuen Gesichtspunkten, wie besonders am Pech (Harz: πίσσα) deutlich wird, das Platon als flüssig behandelt, TL als erstarrt. Die übrigen platonischen Beispiele für das κινητικὸν ὑγρόν (Wein, Rizinusöl, Pflanzensaft) läßt TL weg, weil sie nicht in die neuen Kategorien passen. Der bei TL zu den ὑγρά (also zum Wasserelement) zählende κηρός (Wachs) wird von Platon (Tim. 61 c 2: πάντα ὅσα κηροειδῆ) zum Genus der Erde gerechnet. Also auch hier Übernahme aus einem ganz anderen Zusammenhang.

Es folgt bei TL (Zeile 20) das Genus des πακτόν, d.h. des Erdhaften. Denn τὸ πακτόν entspricht in der Reihenfolge der Elemente (Feuer, Luft, Wasser, Erde) der Erde (so auch Anton 229). Vielleicht hat TL den Begriff γῆ deswegen gemieden, weil er die Metalle nicht

[1]) Wie Platon zählen die Metalle zum Genus des Wassers Arist. Meteor. 389 a 7 ff; Theophr., de lap. 1; Alex. Aphr., de anima S. 3, 17 ff Bruns. Nach Galen XII, 166 f Kühn taten das nur „einige".

zum Genus des Wassers zählen wollte und somit für die Erdarten und die Wasserarten (Metalle) des Timaios einen übergeordneten Begriff brauchte; diesen sah er eben im πακτόν.

In Fragen der Erdarten liegt der wesentliche Unterschied zwischen Platon und TL, wie gesagt, darin, daß TL die Metalle (τὸ χυτόν = das Gießbare) zur Erdart zählt, während sie bei Platon unter das Genus des Wassers fallen. Außerdem differenziert Platon die Arten mehr, während TL sich mit einer Aufzählung der Metalle begnügt. In der Angabe der Beispiele für die Metalle gehen beide auseinander, wie die Tabelle zeigt.

Was bei TL θραυστόν genannt wird, entspricht dem platonischen Erdstoff, dem das beigemischte Wasser entzogen worden ist (60 b 7 - e 2). Platon hat dieser Art keinen Namen gegeben, doch deutet er 60 d 1 an, daß sie eine „spröde" (κραυότερον) ist. Wohl mit Bezug auf diese Stelle hat TL die Art θραυστόν („brüchig") genannt.

Die zweite Unterart des Erdelementes bei Platon hat bei TL keine Entsprechung. Das in dieser Rubrik aufgezählte Wachs (κηροειδῆ) zählt TL zu den Wasser-„Isotopen".

Eine TL entsprechende Aufteilung der Arten der Elemente ist mir nicht bekannt.

αὐγά wird Tim. 58 c 5 ff als Art des Feuers nicht erwähnt; 46 c 5 wird das vom Auge ausfallende Licht nebenbei und ohne jede Erklärung αὐγή genannt. Als dritte Species des Feuers (neben ἄνθραξ und φλόξ, also stellvertretend für bzw. identisch mit φῶς [1]) wird die αὐγή bei Philon, aet. mundi 86 und Galen, Plac. 627 M / 629 K genannt. Bei TL tritt die αὐγά an die Stelle der Glut, möglicherweise deswegen, weil er in ihr den umfassenderen Begriff sah. Denn αὐγή bedeutet „Schein, Glanz, Schimmer", z.B. des Feuers (Alex. Aphr. de an. II S. 138, 4 f: die πυρὸς ἀπορροή nennt man αὐγή und τρίτον τι πυρὸς εἶδος), der Sterne, des Erzes und wohl auch der Glut.

διὰ τὰν ἀνισότατα . . . τριγώνων: Vorbild ist Tim. 58 d 4: διὰ τὴν τῶν τριγώνων ἀνισότητα; dort von den Arten der Luft, hier von TL vorweggenommen; cf. 57 c 7 - d 5.

(κατταὐτὰ) δέ ist mit N zu lesen wegen πῦρ μέν (cf. Tim. 58 d 1: κατὰ ταὐτὰ δὲ ἀέρος); ebenso ist mit N ὕδωρ δὲ zu lesen (cf. Tim.

---

[1]) αὐγή und φῶς werden auch sonst ohne Unterschied verwandt: z.B. Arist. de color. 792 b 23.

58 d 4: τὰ δὲ ὕδατος). Die neuen Arten werden mit δέ eingeleitet.

τὸ ῥέον (E; ῥεῖον B) ist gegenüber τὸ ῥυτόν (N) als lectio difficilior vorzuziehen. Letzteres ist wohl durch Überspringen einer Zeile in der Vorlage des Abschreibers oder durch ein Mißverständnis desselben zu erklären, indem er das Paar τὸ ῥυτόν — τὸ πακτόν (Z. 19) mit τὸ ῥέον — τὸ πακτόν (Z. 17 f) identifizierte.

ὑγρῶν (N) ist korrekte Lesart; denn die ὑγρά sind die einzige Unterart, die noch einmal in zwei Species (τὸ ῥυτόν — τὸ πακτόν) unterteilt wird; sie unterscheidet sich somit deutlich von denjenigen Unterarten, die nicht weiter spezifiziert werden und im Singular stehen. Die ὑγρά sind eine Unterart zum Wasserelement (ὕδωρ) und stehen gleichzeitig neben dem fließenden und gefrorenen Wasser (τὸ ῥέον — τὸ πακτόν). ὕδωρ (Z. 17 f) steht also leicht inkonsequent in zweifacher Bedeutung, zunächst als das Element Wasser mit den Unterarten fließendes, gefrorenes Wasser und ὑγρά, dann als Unterart: τὸ μὲν ῥέον (ὕδωρ), τὸ δὲ πακτόν.

πακτῶ meint das Erdelement (s.o.). πηκτά werden im Timaios (59 c 2) die Metalle genannt, die TL zur Erde zählt.

(πακτῶ δὲ) εἴδεα (M² und Marg) ist sicher eleganter (vgl. Zeile 15; S. 219, 23; Tim. 60 b 6: γῆς δὲ εἴδη; und den kritischen Apparat zu zu 219, 23), aber (πακτῶ δὲ) ἰδέα nicht ganz ungewöhnlich (cf. Tim. 49 c 3; 60 b 8: ἀέρος ἰδέα; allerdings erfolgt hier keine Ausgliederung). Nach letzterer Lesart würde die Stelle lauten: Die Art des Soliden (Festen) ist a) das Gießbare . . . b) das Brechbare.

τὸ χυτόν. Tim. 60 d 3 wird die flüssige Lava (?) χυτὴ γῆ (!) genannt; cf. 61 c 1; τὸ χυτόν meint das Gießbare, Schmelzbare.

σταγών: Hesych s.v. σταγών: ἐν τοῖς μεταλλικοῖς τὸ καθαρὸν σιδήριον ὅθεν καὶ σταγονόθαλπον τὸν διαιροῦντα ταῦτα καλοῦσιν. Demnach wäre σταγών eine besondere Eisensorte (Stahl?). Diese Erklärung trifft für TL nicht zu, da dieser natürliche und nicht künstlich gereinigte Metalle aufzählt (de Gelder 106). Der Scholiast z.St. (S. 22 de Gelder) erklärt: σταγών ἐστιν ὁ λεγόμενος ὀρείχαλκος (Kupfer) ἤτοι τὸ ἄσπρον χάλκωμα (weißes Erz? Messing? Zink?). De Gelder 106 glaubt, daß σταγών mit dem κασσίτερος Κελτικός (?) bei (Arist.) mirab. 834 a 6 ff zu identifizieren sei; denn TL schreite mit der Reihe Zinn, Blei, Stagon vom härteren zum weicheren Metall fort. Anton 234 meint, σταγών bedeute Roheisen. Nach M. Stephanides, Philolog. Woch. 1922 S. 1246 ist σταγών = ψευδάργυρος (Strabon 13, 1, 56) = lat. stamnun oder stagnum = Zinn. Er meint, die Kenntnis dieses Metalls sei „nicht älter als Strabon oder

die Lateiner" und sieht in dieser Tatsache einen Anhaltspunkt für eine späte Datierung der Schrift. Mein Urteil: non liquet!

λίθοι τοὶ ὁμογενέες: „verwandte Steine", d.h. mit den vorher genannten Erdarten verwandte Arten, also etwa Kalk, Gips, Zement.

Wie man sieht, ist der Paragraph 42 recht verwirrend. Die bei Platon (Tim. 58 c 5 - 61 c 2) ausführlich und breit angelegte Darstellung der Elemente und ihrer Unterarten wird hier auf eine äußerst knappe und trockene Aufzählung nach ebenso knapp gehaltenen und vielfach undurchschaubaren Gliederungspunkten reduziert. Für Änderungen gegenüber Platon ist meist kein Grund ersichtlich; denn TL gibt selbst keine Hinweise. Die Terminologie läßt sehr zu wünschen übrig; vgl. das πακτόν, das nicht weniger als dreimal in verschiedenem Sinne verwendet wird. Der Abschnitt erweckt den Eindruck, als sei er von einem kundigen Platonkenner ausgezogen, dann aber von einem nicht eben fähigen Bearbeiter geändert worden.

*Die Erschaffung des Menschen* (§§ *43-47*)

Mit diesem Kapitel beginnt der zweite Teil der Schrift, der von der Anthropologie handelt. Das Kapitel behandelt die Schaffung des Menschen in Zusammenarbeit von Gott und Natur. § 43 bringt den Überleitungssatz, §§ 44-45 die Schaffung der Seele und der Lebewesen, insbesondere des Menschen; § 46 behandelt die Menschenseele und das Verhältnis des Körpers zu ihr, und § 47 spricht über den Aufbau des menschlichen Körpers. Die Timaiosparallelen sind ziemlich weitgestreut; TL hat mehrere Timaiosstücke zusammengefaßt, und zwar 39 e 3 - 40 a 2; 41 a 7 - 43 a 6; 44 d 3 - 45 a 5; 69 c 3 - 74 e 1 (? Der letzte Abschnitt ist schwer abzustecken, da TL hier sehr stark resümiert). Die Abweichungen gegenüber Platon sind — wie auch sonst oft im zweiten Teil der Schrift — ganz erheblich.

## § 43

**217, 23 f** μετὰ δὲ τὰν τῶ κόσμω . . . ἀπειργασμένος

Verkürzte Wiedergabe von Tim. 39 e 3 - 40 a 2 und 41 b 7 - c 2: das Vorbild umfaßt vier Arten von Lebewesen, eine göttliche und drei sterbliche; also muß auch das Nachbild, der Kosmos, diese besitzen, wenn es vollständig (τέλειος) sein soll. Von diesen vier Arten von Lebewesen werden 40 a 2 - 41 a 6 die Götter geschaffen. Diesen Passus übergeht TL und damit den Gedanken, daß zur Vollständigkeit des Kosmos nicht nur die sterblichen, sondern auch die göttlichen Lebewesen gehören.

Daß die Erzeugung des Menschen nach der Fertigstellung der

Welt stattfindet, wird im Timaios nicht extra gesagt, geht aber aus 39 e 3 ff; 41 b 7; 69 a 6 ff hervor.

Zum Ausdruck τὰν τῶ κόσμω σύστασιν vgl. Tim. 32 c 5 f: ἡ τοῦ κόσμου σύστασις.

γέννασιν ἐμαχανάσατο: der Gott „ersann, plante, betrieb" nur die Entstehung der Lebewesen (ähnlich Tim. 41 b 6 ff), die Ausführung obliegt der „verändernden Natur" (im Tim. 42 e 5 ff den Gestirnsgöttern). Zur Aufteilung der δημιουργία zwischen Gott und Natur vgl. Philop. aet. mundi IX, 9 S. 339, 25 ff Rabe. Zum Ausdruck vgl. Tim. 37 e 3: τὴν γένεσιν αὐτῶν (der Monate, Jahre ...) μηχανᾶται; vgl. 34 b 10; 40 c 2. γέννασιν (B) ist als lectio difficilior vor γένεσιν (NE) vorzuziehen.

ἵν' ᾖ τέλεος ... ἀπειργασμένος: Im Gegensatz zu Platon, bei dem εἰκών [1]) „Abbild, Nachbild" bedeutet, hat das Wort hier (und 225, 9) die Bedeutung „Vorbild". Es vertritt also das Paradigma Platons (und TL's von 207, 9. 12). Diese Bedeutung von εἰκών (Vorbild, Paradigma) finden wir zuerst bei Philon [2]) vor (z.B. Somn. I, 79), sie ist aber nach Ansicht von Theiler, Philo 215 schon vorphilonisch. Willms (s. Anm. 1) S. 30 glaubt, daß die metaphysische Erhöhung des Begriffs εἰκών zum Paradigma im Kreise des Antiochos geschehen ist. Im MP findet sich εἰκών in der Bedeutung „Vorbild" bei Plut. Quaest. conviv. VIII, 2, 1 (718 F); Theo Smyrn. Expos. S. 100, 21 ff; 101, 11; cf. auch Paulus, Rom. 8, 29; Lukian, Vit. auct. 18 und die Clemensstellen bei Anton 268 f.

## § 44

**217, 25 f** τὰν μὲν ὦν ... παραδούς

Nach Tim. 41 d 4 - e 1; c 6 - d 1; cf. 42 d 5 f. Ein wesentlicher Unterschied zu Platons Timaios besteht darin, daß die Menschenseelen aus denselben λόγοι und δυνάμιες gemischt werden (sc. wie die Weltseele), während bei Platon nur die Überreste der früheren Mischung, die nicht mehr so rein, sondern zweit- und drittrangig sind, für die Menschenseelen Verwendung finden und die Mischung nur „so ziemlich" (τρόπον τινά) dieselbe ist. Ein zweiter Unterschied

---

[1]) Zur Entwicklung des Wortes vgl. H. Willms, Εἰκών, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, 1. Teil Philon v. Alex., Münster 1935, S. 1 ff.

[2]) Bei Philon werden die Ideen häufig εἰκόνες genannt, doch bleibt dabei meist offen, ob sie als Abbilder Gottes oder als Urbilder der Dinge angeführt werden.

zu Platon liegt darin, daß bei TL die „verändernde Natur" an die Stelle der Gestirnsgötter tritt, und ein dritter darin, daß Gott die ganze Seele schafft, während er bei Platon (41 c 6 ff; 69 c 5 ff) nur deren unsterblichen Teil bildet, der sterbliche Teil hingegen Werk der Gestirnsgötter ist (42 d 7; 69 c 7 ff).

Daß Gott die Seele aus denselben Verhältnissen und Kräften schafft wie die Weltseele, paßt gut zu der im Hellenismus und in der Kaiserzeit [1]) sehr verbreiteten Tendenz, die Göttlichkeit des Menschen (d.h. seiner Seele und seines Geistes) zu betonen. Vgl. schon Tim. 90 a, eine im Hellenismus und später gern zitierte Stelle. So sind denn auch im MP die Philosophen bestrebt, die Differenzen zwischen Menschen- und Weltseele auszumerzen: Albin 25, 4 S. 178, 15 ff: ἥ τε τῶν ὅλων ψυχὴ τοιαύτη ἂν εἴη καὶ ἡ ἀνθρωπίνη, τοῦ αὐτοῦ (!) γε κράματος ἀμφότεραι μεταλαβοῦσαι; Calcidius 202 S. 222, 7 f: *totus mundus et item totus homo ex isdem sunt omnibus, corpore quidem easdem materias habente, anima quoque unius eiusdemque naturae*; cf. 54 S. 102, 14 f (dazu Waszink, Praef. XLVI). Procl. in Tim. III, 231, 5 ff muß sich gegen diejenigen Platoniker wenden, die die menschliche Seele mit der göttlichen auf eine Stufe stellen und sie gleichen Wesens (ὁμοούσιος) machen wie die göttliche (vgl. ebd. 245, 19 ff; 246, 23 ff).

φύσις ἀλλοιωτικά: Wie Plutarch, de sera num. vind. 5 (550 D; vgl. Tim. 45 b 2 ff) und Hierokles (s.u.) identifiziert TL die geschaffenen Götter des Timaios mit der Physis, der Natur. Sie schafft die menschlichen Körper und besorgt die Einkörperung der Seele — so auch bei Hermes Trismegistos bei Stob. I, 464, 7 ff = Exz. 26, 4 Festugière (auf diese Parallele machte Theiler, Gott und Seele 79 aufmerksam): καὶ ἐπὶ γῆς ἐστὶν ἡ Φύσις. πλάστρια γὰρ οὖσα καὶ σκηνοποιὸς ἀγγείῳ (dem Körper!) εἰσβάλλει τὰς ψυχάς. Auch bei Albin 25, 6 S. 178, 26 ff sind es διαπλαστικαὶ φύσεις, die den Körper bilden.

Was aber ist mit der Physis gemeint? Bei Plotin (III, 8, 4, 15 f; III, 8, 5, 1 ff u.ö.; vgl. Krämer, Ursprung S. 296 Anm. 407) ist die (ἔνυλος genannte) Physis der untere Teil der zweigeteilten (II, 3, 17, 8. 15 ff; II, 3, 18, 10 ff u.ö.) Weltseele, die vegetative Seele, „das in die Materie hineinwirkende Prinzip" (Leisegang, RE s.v. Physis, Bd. XX, 1 (1941) Sp. 1161), das ausführende Organ des

---

[1]) Natürlich ist das Thema schon viel älter: Pindar Nem. 6; Euripides bei Cic. Tusc. I, 65.

oberen Seelenteiles (Plotin III, 4, 3, 21 ff) [1]). Diese Einteilung der Weltseele muß älter sein als Plotin; denn Spuren derselben finden wir an mehreren Stellen im MP (cf. Krämer, Ursprung 63 ff), ja die Lehre geht möglicherweise schon auf Xenokrates zurück (a.O. S. 34 ff; 82 ff; 97 - 99 mit den Anm.). Nächstliegende Parallelen sind für uns Plut. de gen. Socr. 22 (591 B [2])) und Ps. Philolaos, de anima VS 44 B 21 (= S. 150 f Thesleff). Bei Plutarch verwaltet die Physis den sublunaren Bereich des Kosmos, den Bereich des Entstehens und Vergehens, während über dem Mond der Nus (und außerhalb des Kosmos die Monas) regiert. Hier stehen sich Nus-Monas und Physis — wahrscheinlich als oberer und unterer Teil der Weltseele — gegenüber (Krämer, Urspr. 98). Ähnlich ist es bei Ps. Philolaos. Bei ihm stehen sich Nus-Seele einerseits und γένεσις — μεταβλατικὰ φύσις (!) andererseits gegenüber, das erste Paar im supralunaren Raum zu Hause, γένεσις — μεταβλατικὰ φύσις im Bereich des Veränderlichen zwischen Erde und Mond regierend. Beide wirken zusammen, und das Zusammenwirken beider (ihre ἐνέργεια) ist der Kosmos, wobei die Physis dem Gott zur Folge verpflichtet ist (κατὰ συνακολουθίαν τᾶς . . . φύσιος). Eine ähnliche Lehre wie bei Plutarch und Ps. Philolaos liegt auch bei Macrob. in Somn. Sc. I, 21, 33 vor [3]): *omnia haec quae de summo ad lunam usque perveniunt, sacra incorrupta divina sunt . . . infra lunam et aer et natura permutationis* (!) *pariter incipiunt et sicut aetheris et aeris, ita divinorum et caducorum luna confinium est* [4]).

Es gab also im Platonismus die Lehre von der „verändernden Natur", die — (wahrscheinlich) als unterer Teil der Weltseele — unter dem Mond regiert. Auf diesem Hintergrund ist auch des TL Lehre von der ἀλλοιωτικὰ φύσις zu sehen: Da die Weltseele in allen Teilen der Einzelseele gleicht, muß sie auch ein Pendant zum

[1]) Zur Physis als ὄργανον Gottes vgl. Simpl. in Phys. S. 8, 5 ff; Philop. in Phys. S. 241, 23 ff (dazu Theiler S. 21); Procl. in Tim. III, 225, 30 ff; I, 12, 21 ff.

[2]) Zur Interpretation vgl. Krämer 98 f mit Anm. 250, der hier die Nachwirkungen des xenokratischen Systems vorliegen sieht.

[3]) Eine weitere entsprechende Aufteilung (supralunare Welt als Bereich der Götter – infralunarer Raum als Bezirk von Neikos und Physis) findet sich bei Okkelos 19 (S. 130, 4 ff Th); vgl. Harder z.St. — Schon Arist. Met. 1043 b 23 beschränkt das Wirken der Physis auf die sublunare Sphäre. — Welchen Einfluß der aristotelische Begriff der Physis auf die Entwicklung der mittelplatonischen Physislehre gehabt hat, ist schwer zu sagen. Jedenfalls hat die aristotelische Physis Ähnlichkeit mit dem platonischen Demiurgen; vgl. P. A. 645 a 9: ἡ δημιουργήσασα φύσις und Cornford 39, 1.

[4]) Reinhardt RE 790 bringt die Stelle mit Poseidonios in Zusammenhang.

ἄλογον der Einzelseele haben; dieses ist die φύσις ἀλλοιωτικά. Somit ist also wahrscheinlich bei TL wie bei Plotin (und Plutarch) die Physis der untere Teil der Weltseele. Wie bei Ps. Philolaos ist sie ferner der verlängerte Arm des Gottes (des Nus); denn sie löst ihn bei seiner Arbeit ab. Von ihm empfängt sie die Seelen (die sie als unterer Seelenteil nicht selbst schaffen kann) und führt sie dem Körper zu (217, 26; so auch bei Hermes Trism.; vgl. Albin a.O.; Procl. in Tim. I, 51, 27 ff). Sie ist das Prinzip der ἀλλοίωσις der Elemente, die auf Werden und Vergehen angelegt ist (217, 1 f); sie ist es, die den Körper schafft (223, 8; so auch bei Herm. Trism.; Albin) [1]. Als nur mit der vergänglichen Materie befaßt wird sie auf den sublunaren Raum beschränkt zu denken sein; denn der Planetenbereich ist das Reich der Seele (von ihm stammen die Seelen jedenfalls), und der Fixsternhimmel der Bezirk des Geistes (218, 4 f). So bleibt der Physis nur der sublunare Raum (wie bei Plut.; Ps. Philolaos; Macrob; Herm. Trism.).

Wenn TL also die „gewordenen Götter" durch die „verändernde Natur" ersetzt [2], so interpretiert er die mythischen Gestalten des Timaios rational durch einen abstrakten Schulbegriff.

Ob bei Hierokles (in Carmen Aureum I S. 444 a Mullach) eine Anspielung auf TL vorliegt (Anton 26), ist nach dem Gesagten höchst zweifelhaft:

φαίνεται δὲ ἐπὶ μὲν τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἑκάστην αὐτὸς (sc. ὁ θεὸς) ὑποστήσας. ἐπὶ δὲ τῶν ἀλόγων μόνα γένη προτείνων (Tim. 40 b 6 f) τῇ διαπλαττούσῃ αὐτὰ φύσει, ὡς Πλάτωνι δοκεῖ καὶ τῷ Τιμαίῳ τῷ Πυθαγορείῳ (sc. im Timaios). Hierokles wird hier der gleichen Tradition wie TL folgen, die die jüngeren Götter mit der Physis gleichsetzte. Zur διαπλάττουσα φύσις vgl. Albin a.O.: διαπλαστικαῖς φύσεσι und Hermes Trism. a.O.: Φύσις πλάστρια.

---

[1]) Sie wird das Prinzip der δυνάμεις τῶν σωμάτων (205, 6), bzw. der ζωτικαὶ δυνάμιες (219, 11; cf. Anton 246 mit Anm. 395 f; Procl. in Tim. I, 10, 13 ff; 389, 5 ff) sein; sie wird es sein, die die Materie zur γεννατικά (205, 13) macht, so daß diese die Dinge „vollenden" kann (206, 1): s. Galen XVI, 37 Kühn: τὰ δὲ κοινὰ πάντων, ὑγρὸν καὶ θερμὸν καὶ ξηρὸν καὶ ψυχρὸν . . . καὶ ἐκεῖναι μόναι τέτταρες ποιότητες ὑποκειμένην οὐσίαν ἀλλοιοῦσαι τῆς εἰς ἄλληλα μεταβολῆς τῶν στοιχείων εἰσὶν αἰτίαι καὶ φυτῶν καὶ ζῴων δημιουργαί; die vier Grundqualitäten werden von Galen, de nat. fac. II, 12 K = Scr. min. III, 109 H. αἱ πρῶταί τε καὶ στοιχειώδεις ἀλλοιωτικαὶ δυνάμεις genannt.

[2]) Das konnte er umso leichter, als die geschaffenen Götter bei Platon recht schemenhaft bleiben (vgl. Wilamowitz 483) und im letzten Teil des Timaios bald „die Götter", bald „der Gott" als Schaffende angegeben werden. Die geschaffenen Götter und der Demiurg scheinen ein Prinzip zu sein (cf. Cornford 280).

συγκερασάμενος καὶ μερίξας διένειμε: Tim. 41 d 8: συστήσας δὲ τὸ πᾶν (die ganze Seelenmischung) διεῖλεν [1]) ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμέν θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον. Zu dem διένειμε des TL ist wohl ein τοῖς ἄστροις zu ergänzen; denn 218, 2 f werden die Seelen von den Planeten genommen.

τᾷ φύσει τᾷ ἀλλοιωτικᾷ παραδούς: Wie § 18 wird ein neuer Akt der Handlung einfach partizipial angehängt: Er überließ sie (der Verfügungsgewalt) der verändernden Natur: Tim. 41 c 6 ff: καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν (sc. τῶν ζῴων) ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ (sc. ὁ θεός) παραδώσω; cf. 42 d 5 ff; e 6 ff; 69 c 5 f.

Mit dem Übergeben der von ihm geschaffenen menschlichen Seele an die „verändernde Natur" ist das Werk des Gottes beendet (cf. Tim. 42 e 5 f: der Gott „tritt von der Weltbühne ab"). Nun beginnt die Natur ihr Werk — wie Tim. 42 e 6 ff die Gestirnsgötter — d.h. es beginnt ein neuer Handlungsabschnitt: § 44a.

## § 44 a

**218, 1 f** διαδεξαμένα . . . ζῶα

Die Stelle ist korrupt und hat mehrere Sanierungsversuche erfahren. Harder änderte διαδεξαμένα zu -νᾳ und zog es zum vorherigen Satz, mußte dafür aber δ' streichen. Die dadurch entstehende umständliche Satzstruktur — vier Partizipien bei einem Hauptverb — hätte in etwa eine Entsprechung in § 18. Thesleff behielt διαδεξαμένα δ' bei, veränderte ἀπεργάζεν (-ειν) zu ἀπεργάζετο sowie ἐν τῷ zu αὕτα und erhielt einen vollständigen Satz mit Subjekt und Prädikat. Aber m.E. geht dieser Eingriff in den Text zu weit. Nach ἐν τῷ muß etwas ausgefallen sein, wahrscheinlich ein Infinitiv. Dieser fiel wohl deswegen aus, weil man ἀπέργαζεν ebenfalls für einen Infinitiv hielt und zwei „Infinitive" neben einander nicht verstand. Ich würde also mit Marg nach ἐν τῷ einen Infinitiv einfügen, also etwa <γεννᾶν> wie Marg nach Tim. 41 d 2 (ἀπεργάζεσθε ζῷα καὶ γεννᾶτε). ἀπέργαζεν (so nach N, ἀπεργάζειν BE, ἀπεργάζετο Thesleff-Marg) ist wohl zu halten, denn die aktive Form ist „schwerlich der Überlieferung aufzubürden" (Harder 1222), allerdings nicht als Infinitiv, sondern als augmentloses Imperfekt; cf. Hdt.

[1]) διεῖλεν~μερίξας, cf. TL 213, 19: τὰν μὲν ὦν τῶ ὅλω ψυχὰν ταύτᾳ πως διεῖλε.

2, 115, 4: ἐργάσαο; zur freieren Behandlung des Augmentes im Hellenismus vgl. Blass-Debrunner §§ 66 f; 69.

Die aktive Form ist soloek. Nach Thesleff 62 (d.h. vor seiner Konjektur, die die Form beseitigte) ist sie „the only linguistic feature which in my opinion may possibly suggest a very late origin". Anton 270 bringt als Belege für ἀπεργάζειν: Rufus Ephesius, Synopsis de pulsibus 8 S. 230 Daremberg-Ruelle und Anon. in Cramers Anecdota Oxon. IV, 259, 15; das Simplex ἐργάζειν findet sich weder bei Hipp. de gland. VIII, 556, 5 Littré (so Anton 270) noch bei Hesych s.v. ἐργᾷ (Nr. 5657 Latte; so LSJ s.v. ἐργάζομαι). Beidemale ist mit ἐργάζῃ die 2. Pers. Sing. der medialen Form gemeint.

διαδεξαμένα ... <γεννᾶν> entspricht Tim. 41 c 3 - d 3; 42 e 6 - 43 a 4; 69 c 5 ff, wenn auch nicht im Wortlaut. διαδέχεσθαι ἔν τινι, „ablösen bei einer Sache", ist wohl singulär; ich kenne jedenfalls keine Parallele.

θνατά τε καὶ ἐφαμέρια ζῶα: Wichtig für das Folgende, aber nicht leicht zu entscheiden ist, was TL mit dem schillernden Ausdruck „sterbliche und 'ephemere' Lebewesen" meint, die Menschen allein oder Menschen und Tiere. Nach dem unmittelbar Vorhergehenden denkt man am ehesten an den Menschen, und auch das 'ephemer' könnte auf die menschliche Existenzweise deuten (s.u.). Andererseits nimmt der Ausdruck die „sterblichen Lebewesen" von 217, 23 wieder auf, wo gewiß alle Lebewesen gemeint sind und nicht nur die Menschen. Dort heißt es: der Gott „ersann" ihre Entstehung, hier: die Natur „schuf" sie; was dort Plan, Absicht war, wird hier Ausführung, Wirklichkeit (ähnlich Tim. 41 b 6 ff: Auftrag an die Gestirnsgötter — 42 e 6 ff: Ausführung des Auftrages). Von der menschlichen Seele wird unmittelbar vorher gesprochen, damit der Gott nach Vollendung seines einzigen Werkes wie Tim. 42 e 5 f „abtreten" und die Natur ihr Werk beginnen kann. Wie Tim. 41 b 7 - d 3 mit den θνητὰ γένη ζώων alle sterblichen Wesen gemeint sind, so werden an der vorliegenden Stelle des TL nicht nur die Menschen, sondern Mensch und Tier gemeint sein. Diese Deutung wird sich im Folgenden weiter erhärten lassen (cf. zu 218, 2 f).

ἐφαμέρια ζῶα: „Tagwesen"; ἐφημέριος ist ein aus der frühen Dichtung stammendes und in dieser Form nur von Dichtern verwandtes Wort (Anton 648; die Prosa verwendet ἐφήμερος in gleicher Bedeutung), das in Epos, Lyrik und Tragödie die Verfallenheit der

menschlichen Existenz und ihrer Umwelt an die Wechselfälle des Tages, ihre Labilität und Unsicherheit kennzeichnet, in der Philosophie dann meist die kurze Dauer und Kurzlebigkeit bezeichnet (vgl. H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1955, S. 23 ff). TL hat wahrscheinlich die Instabilität der Lebewesen im Auge: vgl. Tim. 41 d 2 f: ἀπεργάζεσθε ζῷα (sc. θνητὰ) καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε. Wenn H. Fränkel a.O. 37 allerdings meint, bei TL seien nur die Menschen gemeint, so wird diese Annahme außer durch die obigen Überlegungen durch die Timaiosparallele unwahrscheinlich. Wie in de mundo 393 a 4 f (καὶ τὸ μὲν ἄνω πᾶν θεῶν ἀπέδειξεν οἰκητήριον, τὸ δὲ κάτω ἐφημέρων ζῴων) sind bei TL wahrscheinlich alle sterblichen Lebewesen gemeint, Mensch und Tier.

## § 45

**218, 2 f** ὧν τὰς ψυχὰς ... μοίρᾳ

Die Seelen dieser Lebewesen führte die Natur (sie ist wohl Subjekt; Harder 1211 hält ὁ θεός für das Subjekt) von außen (ἐπιρρύτως) von den einzelnen Planeten heran [1]).

Die Planeten sind also nach TL der Aufenthaltsort (das Reservoir) der Seelen, von wo sie zur Einkörperung gelangen. Tim. 41 d 8 ff erhält jede Seele ihren Fixstern zugeteilt, auf dem fahrend sie die Natur des Alls und die εἱμαρμένοι νόμοι (Gesetze ihrer Bestimmung) kennenlernt. Dann (e 4 ff) werden sie in die ὄργανα χρόνων (d.h. die Planeten, wozu auch die Erde zählt: 42 d 4) „gesät". Ob sie auf den Planeten selbst schon eingekörpert werden oder reine Seelen bleiben, ist strittig (cf. Taylor 258 f; Cornford 146). Wahrscheinlich weilen sie auf den Planeten als reine Seelen und warten auf ihre Einkörperung, die auf Erden stattfindet (so Calcidius 200 S. 220, 14 ff und Cornford 146). Kaum etwas anderes aber meint TL, nur daß den Seelen bei ihm noch ihr oberer Teil fehlt, die ταὐτοῦ δύναμις, und daß die Physis das Werk der Einkörperung besorgt.

Mit dem Hinweis auf das Fehlen der ταὐτοῦ δύναμις erhebt sich die Frage, welche Seelen TL überhaupt meint, die menschliche Seele allein oder Menschen- und Tierseelen. An der platonischen

---

[1]) Die „verändernde Natur" übernimmt die fertigen Seelen mit all ihren Teilen und braucht deren unteren Teil nicht erst selbst zu schaffen wie die Gestirnsgötter im Timaios (42 d 7; 69 c 7 f).

Vergleichsstelle (Tim. 41 d 8 ff) sind zunächst nur die Menschenseelen gemeint, aber die Menschenseelen sind potenzielle Tierseelen; durch die Seelenwanderung gelangen sie auch in die tierische Natur (42 c 1 ff), so daß von der Vorlage her nicht zu entscheiden ist, welche Seelen TL im Auge hat. Auch durch den relativen Anschluß ὧν, der sich auf den schillernden Ausdruck „sterbliche und 'ephemere' Lebewesen" bezieht, läßt sich die Frage nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden (cf. zu 218, 1 f). Nun betont TL 217, 25 f, daß die menschliche Seele (τὰν μὲν ὧν ἀνθρωπίναν ψυχάν) aus denselben Verhältnissen und Kräften besteht wie die Weltseele. D.h. die menschliche Seele besitzt die ταὐτοῦ δύναμις (so auch 218, 5 ff) und kann daher an der vorliegenden Stelle nicht speziell gemeint sein. Bleibt nur der Ausweg, daß die Seele hier als das gemeinsame Lebensprinzip von Mensch und Tier gemeint ist, das durch das Hinzukommen der „Natur des Selben" zur eigentlichen Menschenseele wird. Ähnliche Lehren finden sich in späterer Zeit häufiger; cf. zu 218, 4 f.

ἐπιρρύτως: „zufließend, von außen hinzukommend", Akkusativ Plural: Die Seele kommt von außen, sie ist nicht σύμφυτος mit dem Körper und nicht das Werk der Natur, sondern des Gottes. Die Natur besorgt nur die Einkörperung. Dabei braucht man nicht unbedingt daran zu denken, daß die Verbindung von Seele und Leib „post partum" (Anton 245) geschieht; denn es ist von den ersten, nicht geborenen, sondern geschaffenen Menschen die Rede. ἐπίρρυτος ist platonisch: Staat 508 b 7 (das Auge besitzt seine Kraft als ἐπίρρυτος von der Sonne); cf. Tim. 43 a 5; 80 d 7.

ἐνάγαγε: ἐνάγειν in der Bedeutung „hineinführen" ist sehr selten; Anton 270 und LSJ s.v. bringen an Belegen: Orphica, Lithica 323; Clemens Alex. Strom. VI, 11, 90, 4 (unpassend, da ἐνάγειν dort = „veranlassen"); Jamblich V.P. 22; Anon. in EN 225, 3.

πλαζομένων: vgl. zu 214, 9 ff.

ἐν τᾷ τῶ ἑτέρω μοίρᾳ: „im Bereich (Teil) des Anderen"; vgl. Phil. 54 c 10 ff: ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ . . . . Daß die Planeten auf den Umläufen des Anderen laufen, wird Tim. 38 b 7 f gesagt; vgl. auch 36 c 4 ff.

**218, 4 f** ἔξω μιᾶς . . . εὐμοιρατοῦσι

Hier erfolgt ein seltsamer Umbruch im Gedankengang, der wohl nur durch allzu starke Abkürzung einer breiteren Vorlage erklärt werden kann: Die Seelen der Lebewesen stammen aus dem

Bereich des Anderen — mit Ausnahme der Kraft des Selben, die die Natur in das Logikon einmischte, ein Abbild der Weisheit für die vom Schicksal Begünstigten [1]). Aus dem Bereich des Anderen stammen also, wie es scheint, Seelen, die ein Logikon haben, ohne daß dieses auch schon das Vermögen (der Natur) des Selben besitzt.

TL scheint hier zwei Vorstellungen miteinander zu verbinden:

1. die von den Umläufen der Naturen des Selben und des Anderen in der Seele (Tim. 36 c 6 ff; 43 d 1 ff u.ö.) und
2. die von der Mischung der Naturen des Selben und des Anderen bei der Schaffung der Seele (Tim. 35 a).

Nun fällt auf, daß TL nie von den Umläufen der Seele spricht, daß er andererseits aber die Naturen des Selben und des Anderen als „Prinzipien der Bewegungen" (nicht der Ruhe!) ansieht (208, 16 f) und die Gestirne in solche teilt, die zur Natur des Selben, und solche, die zur Natur des Anderen gehören. D.h. doch wohl, die Naturen des Selben und des Anderen sind die Prinzipien der Bewegungen der Sterne in ihrem jeweiligen Bereich, (obschon nach 213, 26 und 214, 19 f die Planeten und die Sonne selbstbewegt zu sein scheinen). TL scheint sich also gegen die Vorstellung zu wenden, daß die Seele selbst aus „Kreisen" besteht (daher keine Erwähnung der x-förmigen Spaltung der Seele!), ist aber bereit anzunehmen, daß sie die Prinzipien der einheitlichen und vielfältigen (Kreis-)Bewegung in sich trägt. Diese Prinzipien gelangen 208, 16 f durch Zumischung in die Weltseele. Aus der vorliegenden Stelle ersehen wir, daß die Zumischung des Vermögens (der Natur) des Anderen auch vor der des Selben erfolgen kann, daß

---

[1]) R. Beutler, RE s.v. Numenios, Suppl. VII (1940) Sp. 674 bringt die vorliegende TL-Stelle in Zusammenhang mit Jamblich, Myst. 8, 6 S. 269, 1 ff Parthey und sieht in der TL-Stelle den Vorläufer für Jamblich. Gegen Beutlers Ansicht spricht:

a) Bei TL findet sich nichts von einer Andeutung einer Zweiseelen-Lehre.

b) Bei TL wird die Seele zwar von den Sternen, genauer von den Planeten, genommen, der Nus aber nicht aus der Natur des Noetischen, sondern aus der Natur des Selben, was dem Zusammenhang nach die Fixsternsphäre meint.

c) Bei TL wird die obere Seelenkraft des Logikon der unteren eingemischt, und nicht dient die eine der anderen zur bloßen Behausung.

Auch die sonstigen Bestimmungen bei Jamblich stehen mit TL in keinem Zusammenhang.

es also — wenigstens vor der Einkörperung — Seelen gibt, die das Vermögen (der Natur) des Selben nicht besitzen.

Wird nun dieses Vermögen (der Natur) des Selben allen Seelen ohne Unterschied eingemischt? Wohl kaum! Denn der Umlauf der Natur des Selben in der Seele ist bei Platon das Vermögen des Nus und der Episteme (Tim. 37 c 1 ff; cf. Plut. Procr. 24. 1024 E f), und dieses wird man den Tierseelen nicht zubilligen. Auch der Text des TL scheint diese Möglichkeit auszuschließen; denn 217, 25 f heißt es, „die menschliche Seele" (τὰν μὲν ὧν ἀνθρωπίναν ψυχάν) bestehe aus denselben Verhältnissen und Kräften wie die Weltseele; d.h. sie besitzt die beiden Vermögen, das (der Natur) des Selben und das des Anderen. Und 218, 5 ff sagt TL, „die menschliche Seele" (τᾶς μὲν γὰρ ἀνθρωπίνας ψυχᾶς) besitze ein Logikon und ein Alogon, und das Logikon bestehe aus der Natur des Selben und des Anderen. Damit scheint TL doch sagen zu wollen, daß nur die menschliche Seele die Natur des Selben und des Anderen besitzt, daß sie also diejenige ist, in die die Natur des Selben eingemischt wird, die übrigen Seelen dagegen ohne diese Beimischung ausgehen. Diese besitzen vielmehr nur ein Logikon [1]) ohne das Vermögen (der Natur) des Selben, d.h. ein reines Doxastikon (cf. zu 218, 6 f).

Das zur Seele hinzukommende Vermögen (der Natur) des Selben ist, wie die oben angeführte Timaiosstelle zeigt, das Vermögen des Nus und der Episteme. Wenn TL betont, daß dieses Vermögen zur Seele von außen hinzukommt, steht er in bester platonischer Tradition. Schon Xenokrates (fr. 69 H) und Aristoteles (G.A. 736 b 28) lehrten, daß der Nus von außen (θύραθεν) hinzukomme. Im Timaios kommt das ἡγεμονοῦν (41 c 7), die ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος (69 c 5) von außen. Sie wird von Gott geschaffen, während die untere Seele, das θνητὸν εἶδος ψυχῆς (69 c 7), ein Werk der unteren Götter ist. Aber im Timaios ist das ἡγεμονοῦν nicht die Natur des Selben, sondern besteht — in Analogie zur Weltseele — aus den „Kreisen" der Natur des Selben und der des Anderen, d.h. das ἡγεμονοῦν ist identisch mit dem Logistikon, dem obersten Seelenteil Platons. Zudem kommt dieser Teil nicht zu einer fertigen Seele

---

[1]) Daß bei dieser Annahme die Tiere ein Logikon besäßen, hätte man im Hellenismus und in der Kaiserzeit nicht für ungewöhnlich gehalten; wurde doch in vielen Schriften die Ansicht geäußert, die Tiere besäßen ebenfalls Vernunft. Cf. z.B. Plut. Lampriaskatalog Nr. 127. 135. 147 (Ziegler 63). Philon schrieb ein Werk mit dem Titel „Alexander sive de eo quod rationem habeant bruta animalia".

hinzu, sondern zwei εἴδη von Seelen werden zur eigentlichen Seele zusammengebaut.

Weit über der Seele, so weit wie die Seele über dem Körper, steht der Nus bei Plut. de facie 28 (943 A); de sera num. vind. 24 (564 C); de gen. Socr. 22 (591 E); cf. Thévenaz 70 ff; Albin 10, 2 S. 164, 16: ψυχῆς νοῦς ἀμείνων.

Der Nus scheint allen Menschenseelen eingemischt zu werden, wenn er auch nicht allen zum „Abbild der Weisheit" wird. Die Einmischung des Nus ist wohl so zu deuten wie bei Calcidius 54 S. 102, 14 ff, wo die Seele Mensch und Tier gemeinsam ist (bei TL kaum auch der Pflanze), jedoch *accedens ratio propriam hominis animam perficit*; cf. Cic. N.D. II, 34; Nemesios S. 35 f Matth.

Woher die δύναμις ( der Natur) des Selben stammt, sagt TL nicht, es dürfte aber klar sein, daß sie aus der Fixsternsphäre stammt (Susemihl, Timaios 936; Taylor 660). Denn diese ist der Bereich des Selben (TL 213, 23 ff - Tim. 36 c 4) und der φρόνησις (Tim. 40 a 5; 39 c 2; vgl. Procl. in Tim. II, 251, 1 ff; 253, 4 ff). Nach Plut. Procr. 24 (1024 E f) stammt der Nus aus dem ταὐτόν, dieses ist aber am Fixsternhimmel das Beherrschende. Der obere Teil des Logikon stammt also bei TL aus der Sphäre des ἀπλανές, die Seele aus dem Planetenbereich und der Körper aus dem sublunaren Bezirk. Daraus wird man schließen dürfen, daß das ἀπλανές der Bereich des Nus ist und die Planeten den Bezirk der Weltseele bilden, während unter dem Mond die „verändernde Natur" regiert.

**218, 4 f** εἰκόνα σοφίας τοῖς εὐμοιρατοῦσι: vgl. 224, 12 f: ὅτῳ μὲν δὴ ὁ δαίμων μοίρας τάσδ' ἔλαχε. Der Nus wird den vom Geschick Begünstigten — d.h. entweder denjenigen, die möglichst viel vom „Vermögen des Selben" erhalten, oder denjenigen, welche einen entsprechenden Körper (vgl. zu 222, 8 ff. 15 f; 223, 2 ff. 9 ff), die nötige αὐτάρκεια, ein nicht zu kurzes Leben (224, 11) usw. erlangt haben — zum Abbild der Weisheit. Die reine Sophia kommt nämlich nach platonischer Auffassung nur dem Gott zu, während der Mensch höchstens φιλό-σοφος sein kann (Symp. 203 e f; Phaidr. 278 d 3 ff u.ö.; Herakleid. Pont. fr. 87 W), und selbst dazu bringen es nur wenige (cf. Tim. 51 e 5: am νοῦς, d.h. an der Funktion des oberen Seelenteiles (J. H. Loenen, Mnemosyne IV, 9, 1956, S. 308) hat von den Menschen nur ein γένος βραχύ τι teil). Das παράδειγμα

σοφίας zur εἰκὼν σοφίας wird also die göttliche Weisheit sein [1]), die sich nach Phil. 30 c zusammen mit dem Nus „in der Natur des Zeus" befindet (cf. Antiochos bei Cic. Acad. I, 29: göttliche *mens* = *sapientia perfecta* = *deus*; ähnlich leg. II, 8 ff). Die εὐμοιρατοῦντες würden dann den φιλόσοφοι Platons entsprechen [2]); sie wären diejenigen, in denen die göttliche Weisheit wie in einem Abbild zum Ausdruck käme.

Prof. Marg (mündlich) hält die Übersetzung „Abbild der Weisheit" an dieser Stelle deswegen für unwahrscheinlich, weil σοφία allein (ohne Attribut) kaum die göttliche Weisheit bedeuten könne. Setze doch diese Übersetzung eine Spekulation voraus, in der Gott als die Sophia bezeichnet wurde. Er zieht deswegen im Anschluß an Harder 1211 die Übersetzung „Urbild der Weisheit" vor: die Seele habe in dieser Beimischung der Fixsternsphäre ein Urbild der Weisheit, nach der sie weise wird. εὐμοιρατοῦσι von εὐμοιρατέω, Hapaxleg. statt εὐμοιρέω, „vom Schicksal begünstigt sein".

## § 46

**218, 5 f** τᾶς μὲν γὰρ . . . ἄφρον

Die vorher (Z. 4) als bekannt vorausgesetzte Seelenteilung wird hier nachgeholt. Bekannt und geläufig ist die Dreiteilung der Seele bei Platon; die Zweiteilung wie bei TL findet sich bei Platon Tim. 69 c 5 ff; 72 d 4 angedeutet; cf. schon Staat 439 d; Polit. 309 c. Die Zweiteilung wird Platon ausdrücklich zugesprochen in den Magna Moralia 1182 a 24: Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον. Zur Zwei- und Dreiteilung der Seele bei Platon und in der frühen Akademie vgl. D. A. Rees, JHS 77 (1957) S. 112 ff; Dirlmeier zu EN 278 f; Aristoteles, über die Seele, übersetzt von W. Theiler, Darmstadt 1959 (Arist. Werke in dt. Übers. hgg. v. E. Grumach Bd. 13), S. 149 f; neuerdings: A. Graeser, Probleme der plat. Seelenteilungslehre, Zetemata 47, München 1969. Die Zweiteilung wird dann als Lehre Platons geläufig, wobei man wie TL die Zweiteilung mit der Dreiteilung durch Aufspaltung des unteren Seelenteiles in ἐπιθυμητικόν und θυμοειδές kombinierte: Aetius IV,

---

[1]) Denn Gott ist die πηγὴ σοφίας (Philon, sacr. Ab. et Caini 64), während die menschliche Weisheit nur ein μίμημα τῆς θείας σοφίας ist (quis. rer. div. her. 126).

[2]) Cf. Diog. L. III, 63: φιλοσοφίαν . . . ὄρεξιν οὖσαν τῆς θείας (!) σοφίας.

4, 1; Plut. virt. mor. 3 (442 A); Albin 5, 2, S. 156, 30 ff; Galen, Plac. 794 M / 776 K u.a.

λογικὸν καὶ νοερόν — ἄλογον καὶ ἄφρον: zweifacher Hendiadyoin. Platon bezeichnet die beiden Seelenteile Staat 439 d als λογιστικόν und ἀλόγιστον; in ein λογικόν und ein ἄλογον scheint zuerst Aristoteles die Seele eingeteilt zu haben (cf. Dirlmeier zu EN 278). Diese Bezeichnungsweise war im MP ganz geläufig.

**218, 6 f** τοῦ δὲ λογικοῦ . . . τοῦ ἑτέρου

Die durch die ganze Welt hindurchgehende Zweiteilung in Bereiche des ταὐτόν und θάτερον geht mitten durch das Logikon hindurch.

Wie in der Weltseele, die als ganz von Gott geschaffene reines Logikon sein muß, geht auch in dem von Gott geschaffenen oberen Seelenteil der Einzelseele, der „unsterblichen Seele" (Tim. 43 a 1 f), analog zur Weltseele eine Spaltung hindurch. Wie in der Weltseele gibt es in ihm einen Umlauf des Selben und des Anderen (Tim. 43 a 4 ff; 44 d 3 ff). Wie im Falle der Weltseele wird auch in der Einzelseele der Umlauf des Selben Nus und Episteme erzeugen, der des Anderen δόξαι und πίστεις (37 a 5 ff, bes. b 6 ff). Daß man die Aussagen Platons über die Weltseele analog auf die Einzelseele übertrug, zeigt Calcidius 137 S. 177, 13 ff (aus Numenios, Waszink im Apparat): *Deinde de mortalium genere disserit* (sc. *Plato*) . . . *rationabilem partem animae duplici virtute praeditam docens: alteram quae contemplatur eandem semper immutabilemqūe naturam, ex qua intentione mentis convalescit s a p i e n t i a, alteram item quae mutabilium generatorumqūe opinatrix est, cui prudentiae vocabulum congruit*; ähnlich 180 S. 208, 22 ff; 213 S. 228, 17 ff. Wie der Weltseele Platons kommt bei Calcidius dem λογικόν der Einzelseele ein θεωρητικόν (∼ Vermögen des νοῦς bei Platon) und ein δοξαστικόν zu. So wird auch bei TL das κρέσσον der Nus, das χέρηον das δοξαστικόν sein (cf. das Scholion zu τᾶς τοῦ ἑτέρου: ἤγουν τοῦ δοξαστικοῦ, de Gelder S. 24). In zwei Punkten berühren sich Calcidius und TL über die gemeinsame Vorlage hinaus: 1) die Tätigkeit der Spitze des Logikon besteht im Betrachten der göttlichen Dinge (Calc. S. 209, 1; TL 224, 10; 213, 20), und 2): in dieser Tätigkeit des höchsten Vermögens besteht die Weisheit (für Calc. s.o.; TL ist zurückhaltender: das Abbild der — göttlichen — Weisheit, d.h. menschliche Weisheit).

χέρηον (N) ist wohl zu halten. Die Form findet sich bei Ps.

Metopos S. 119, 14 Th ohne i-subscr., mit i-subscr. in mehreren Pseudopythagorica; sie ist archaisierend gebildet nach χέρηϊ (Dativ, Ilias 1, 80) und χέρηες (Od. 15, 324); cf. χέρηα (Eustat. 488, 36); χέρειον (BE) ist ebenfalls poetisch.

**218, 8 f** ἑκάτερον . . . ἅπαντος

Ab hier schließt TL sich wieder enger an den Timaios an: ἑκάτερον . . . ἵδρυται: Tim. 44 d 3 ff: τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὔσας . . . εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν.

ἱδρύεσθαι wird gern in diesem Zusammenhang verwandt; vgl. außer den unten angegebenen Stellen: Max. Tyr. XVI, 4 S. 202, 11 f Hob.; Poseidonios bei Galen, Plac. 461 M / 480 K u.a.

Zu ἱδρύεσθαι περί vgl. Diog. L. III, 67: τὸ μὲν γὰρ αὐτῆς λογιστικὸν μέρος περὶ τῇ κεφαλῇ καθιδρῦσθαι; Albin 17, 4 S. 173, 5 f: τὸ ἡγεμονικὸν κατὰ λόγον περὶ τὴν κεφαλὴν καθίδρυσαν.

ὡς τἆλλα . . . τούτῳ: Tim. 44 d 5 ff: . . . ὃ θειότατόν τέ ἐστιν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν (!)· ᾧ καὶ πᾶν τὸ σῶμα παρέδοσαν ὑπηρεσίαν (!) αὐτῷ συναθροίσαντες θεοί; mit ὅ ist grammatikalisch der Kopf gemeint, aber der Kopf nicht als bloßer Schädelknochen, sondern als Behausung des ἡγεμονοῦν (Tim. 41 c 7). Zum Dienst des Körpers gegenüber dem Geist (διάνοια) vgl. auch Staat 455 b 9. Der θυμός ist Gehilfe (ὑπηρέτης: cf. Tim. 70 d 6) des Logistikon bei der Unterdrückung des ἐπιθυμητικόν: Tim. 70 a 2 ff; Staat 440 a 8 ff. Daß auch das ἐπιθυμητικόν gegenüber dem Logikon dienende Funktion hat, erinnert an Poseidonios, bei dem alle Seelenvermögen, auch das ἐπιθυμητικόν, dem Logikon dienen müssen (cf. Reinhardt RE 757 ff).

μέρεα ψυχᾶς: Platon verwendet bald den Ausdruck ψυχῆς μέρος (Staat 442 b/c; 444 b; Nomoi 863 b), bald εἶδος und γένος ψυχῆς (Staat 439 e; 440 e - 441 c; 443 d).

**218, 9** καθάπερ ὑπάτῳ . . . ἅπαντος: ὑπάτῳ (N, von Valckenaer vor Bekanntwerden von N konjiziert); ὑπ' αὐτῷ (BE) ist unverständlich.

ὑπάτῳ bezieht sich auf τούτῳ, und dieses meint wohl den Kopf samt den beiden Naturen des Selben und des Anderen (ἑκάτερον!), d.h. samt dem Logikon der menschlichen Seele. Denn nur bei dieser Interpretation von τούτῳ wird der folgende Ausdruck „die übrigen Seelen- und Körperteile" verständlich.

ὕπατον scheint ein altertümelnder Ausdruck zu sein, der sowohl

räumlich als auch rangmäßig „das Höchste" bezeichnet. „Denn die Alten (οἱ παλαιοί) nannten das Oberste und Erste (τὸ ἄνω καὶ πρῶτον) ὕπατον" (Plut. Quaest. Plat. IX, 1. 1007 F; ähnlich Aristides Quint. de musica I 6 S. 8, 8 f W.-I.*; cf. (Arist.) de mundo 397 b 24-27*). Die räumlich wie rangmäßige Vorrangstellung des Kopfes und des ersten Seelenteiles wird im Timaios mehrfach betont: Der Kopf ist gleichsam die Akropolis, von der die Befehle an die beiden anderen Seelenteile ausgehen (Tim. 70 a 6; cf. Staat 560 b 7 f, wo das Logistikon als Akropolis bezeichnet wird). Daher kann er (44 d 5) als θειότατον καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν bezeichnet werden, dem der Körper zum Dienen (ὑπηρεσία) übertragen worden ist. Vom obersten Seelenteil betont Platon, daß er „auf der Spitze des Körpers" (ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι) lokalisiert sei, d.h. im Kopf (90 a 5; 44 d 3 ff). Er wird θεῖον ἡγεμονοῦν τε genannt (40 c 7), und er soll in allem die Führung haben (ἡγεμονεῖν: 70 b 8 f). Aufgrund dieser Angaben des Timaios scheint TL den Kopf samt dem Logikon als „das Höchste der ganzen Behausung", d.h. des ganzen Körpers, zu bezeichnen. Cf. Calcidius 232 S. 246, 13 ff: In der menschlichen Natur gibt es *quiddam regale* (Calcidius nennt dieses *regale anima* analog zur Weltseele, meint aber den obersten Seelenteil, das Logikon), dem (örtlich) der *summus locus* und (rangmäßig) die *summitas* zukommt [1]).

Taylor 660 nimmt an, daß in dem Wort ὑπάτῳ die spätere Bedeutung *consul* mitschwingt, und übersetzt es mit „governor". Diese Übersetzung scheint mir insofern unzutreffend, als ὕπατος im politischen Bereich ganz auf die Bedeutung *consul* eingeschränkt zu sein scheint. Der römische Konsul hat aber nie die absolute Machtstellung besessen, daß das absolut herrschende Logikon mit ihm verglichen werden könnte.

σκᾶνος (auch 220, 17. 26; 225, 1), „Zelt", archaisierend für σῶμα (Harder 1222). Der Begriff soll betonen, daß der Körper bloße Behausung der Seele ist, die sie gebraucht und wieder verläßt (cf. Reinhardt RE 781; Taylor 661). Nach Delatte 181 gehört das

---

[1]) Es scheint im MP außerdem eine Kontroverse gegeben zu haben, ob man den ersten Seelenteil Platons mit der Mese (wie die Stoiker) oder der Hypate vergleichen solle. Das Problem stellte sich nach Staat 443 d, wo Platon die Seelenteile mit Nete, Mese und Hypate vergleicht, aber nicht sagt, was er wem zuteilt. Plutarch, der das Problem Quaest. Plat. IX (1007 E ff) ausführlich bespricht, stellt im 1. Kapitel als mögliche Lösung heraus, daß das ὕπατον nach der Redeweise der „Alten" dem Logistikon zuzuteilen sei. Liegt bei TL eine Anspielung auf diese Kontroverse vor?

Wort ursprünglich mystischem Sprachgebrauch an, Taylor 661 möchte dagegen seinen Ursprung bei den Pythagoreern suchen. Als Pythagoreismus wertet σκᾶνος (wie Taylor) Thesleff 62; 91. Dennoch finden wir das Wort in den Fragmenten der frühen Pythagoreer nicht, sondern zuerst bei Demokrit (dort in der Bedeutung „Körper": VS 68 B 37; 57; 187; 223; 270). Es ist allerdings ein Lieblingswort in den Pseudopythagorica (cf. Thesleffs Index s.v. σκῆνος). Im Corpus Platonicum kommt das Wort σκῆνος einmal vor, im ps. platonischen Axiochos 366 a; im MP verwendet es Max. Tyr. II, 3 S. 21, 8 Hobein. Weitere Stellen bei Delatte 181, wo Ps. Longin, de sublim. 32, 5* zu ergänzen ist.

**218, 9 ff** τῷ δ' ἀλόγω . . . ἧπαρ

Im Timaios wird das θυμοειδὲς ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος lokalisiert (70 a 2 ff), d.h. in der Nähe des Herzens (a 7 ff), während das ἐπιθυμητικόν in der Lebergegend seinen Platz hat (71 a 7 ff; d 2); vgl. Albin 17, 4 S. 173, 11 f: τὸ μὲν θυμικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν περὶ τὸ ἦτρον; cf. 23, 2 S. 176, 16 f; Apuleius, de Platone I, 13 S. 97, 4 ff Th.

## § 47

**218, 11 f** τοῦ δὲ σώματος . . . ἀγεμονία

Ursprung (ἀρχά) des Körpers und Wurzel (ῥίζα) des Markes ist das Gehirn, in dem die Leitung des Ganzen liegt.

Nach der Tim. 91 a 6 ff; 74 a angedeuteten Lehre stammt das Mark aus dem Gehirn (s. zu 218, 12 f). Es wird πανσπερμία παντὶ θνητῷ γένει (73 c 1 f; cf. zur Interpretation der schwierigen Stelle Taylor 522; Cornford 294) bzw. τὸ πᾶν δὴ σπέρμα (74 a 4) genannt. 73 b 1 ff wird betont, der μυελός sei ἀρχή der Entstehung von Knochen, Fleisch καὶ τῆς τοιαύτης φύσεως πέρι πάσης. Daß man diese Stelle in dem Sinne verstehen konnte — und TL wird sie so verstanden haben — daß das Mark der Grundstoff für den ganzen Körper sei, beweist Taylor 518; 527; 531, der die Timaiosstelle so auslegt. Gegen ihn wohl zu Recht Cornford 293, 1. Als Bestandteil der Knochen wird der Myelos Tim. 73 e 2 erwähnt.

ἐν ᾧ ἁ ἀγεμονία: Interpretation von Tim. 73 c 3 ff: In den Myelos werden die Arten der Seele gebunden. Dasjenige Mark, das τὸ θεῖον σπέρμα (= τὸ ἡγεμονοῦν: 41 c 7; cf. 70 b 8 f) aufnehmen sollte, nannte der Gott ἐγκέφαλον. D.h. nach Platon sitzt das ἡγεμονοῦν wie bei TL im Gehirn.

ἀρχὰ καὶ ῥίζα: Arist. Meteor. 353 b 1: ἀρχαὶ καὶ ῥίζαι γῆς καὶ θαλάττης; Epikur fr. 409 Us.: ἀρχὴ καί ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή; später: Corp. Herm. IV, 10; Plotin III, 6, 4, 33.

**218, 12 f** ἀπὸ δὲ τούτου . . . μερίζεσθαι

Platons Angaben zur Samenlehre sind aus sich heraus kaum verständlich. Mark und Same sind identisch (Tim. 91 b 1 f; 77 d 3 f); dieses Mark-Sperma befindet sich im Rückgrat (74 a 1 ff) und wird von dort, wie es scheint, durch die Geschlechtsteile ausgeschieden (91 b 2 ff; so Galen, Timaioskommentar S. 14, 10 ff). Das Mark-Sperma bildet im Rückgrat eine kontinuierliche Säule (συμπεπηγότα: 91 b 1; so Cornford 356, 2), die vom Kopf ihren Ausgang nimmt (91 a 7; cf. 74 a 3). Der Kopf seinerseits, so wird betont (73 e 8), hat in der Schädelrundung, in der sich das Gehirn befindet, einen schmalen Ausgang (στενὴν διέξοδον), von dem allerdings nicht gesagt wird, wohin er führt. — Platon greift mit diesen vagen Andeutungen auf eine alte Samenlehre zurück, die E. Lesky (cf. 1233 ff; zu Platons Lehre 1243 ff) als „enkephalo-myelogene Samenlehre" bezeichnet hat. Nach dieser verbreiteten Lehre stammt der Mark-Same aus dem Gehirn und fließt durch das Rückgrat in die Geschlechtsteile. Vgl. z.B. (Arist.) Probl. 897 b 25 f: ἡ γὰρ γονή ἐστιν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου χωροῦσα διὰ τῆς ῥαχέως; weitere Stellen bei E. Lesky a.O. und Taylor 522 f; 637 f. Daß man Platons Andeutungen auch in der Antike schon im Sinne der enkephalo-myelogenen Samenlehre verstand, zeigt z.B. Ps. Galen, def. medic. XIX, 449 K: ἐκκρίνεται τὸ σπέρμα, ὥσπερ Πλάτων φησὶ καὶ Διοκλῆς, ἀπὸ ἐγκεφάλου καὶ νωτιαίου. TL folgt also einer Timaiosinterpretation, die die platonischen Angaben als Hinweis auf die enkephalo-myelogene Samenlehre verstand und diese klarer darlegte, als Platon es tut.

τὸ λοιπόν: vermutlich „das Überschüssige"; denn das Gehirn scheint in der enkephalo-myelogenen Samenlehre den Mark-Samen zu erzeugen; cf. Galen, Plac. 646 M / 645 K: der νωτιαῖος μυελός ist ein ἀποβλάστημα τῆς κατὰ τὸν ἐγκέφαλον οὐσίας.

ἐξ οὗ . . . μερίζεσθαι ist eine schwer verständliche Stelle. Im Mark muß eine Teilung stattfinden (μερίζεσθαι) in σπέρμα und γόνος. γόνον (N und Schol.) recte; λόγον (BE) ist (bes. im Zusammenhang mit μερίζεσθαι) unverständlich. σπέρμα und γόνος werden aber gewöhnlich ohne jeden Unterschied in der Bedeutung „Samen" gebraucht. Anton 279 ff sieht in der Trennung von σπέρμα und γόνος

die Scheidung zwischen dem stofflichen Substrat und der in ihm wirkenden Kraft, eine in der Antike geläufige Vorstellung. Aber mit dieser Interpretation ist das μερίζεσθαι nicht erklärt. Auch die bei Ps. Galen vorliegende Unterscheidung von σπέρμα und γόνος scheint mir zur Erklärung der vorliegenden Stelle nicht zureichend: Def. med. Bd. XIX, 450 Kühn: διαφέρει σπέρμα γόνου ὅτι σπέρμα μέν ἐστι τὸ ἐν σπερματικοῖς πόροις ὄν, γόνος δὲ τὸ ἤδη ἐκκριθέν. καὶ (ἤ, Anton) ὡς Ἀσκληπιάδης λέγει ὅτι τὸ σπέρμα μὲν καὶ τοῖς μηδέπω γεννᾶν δυναμένοις ὡρισάμεθα, γόνον δὲ τὸ μηδέπω (del.? Anton) πεπεμμένον σπέρμα. Im Gegensatz zu dieser Stelle scheinen σπέρμα und γόνος bei TL gleichwertig zu sein und gleichzeitig geschieden zu werden.

Eher scheint mir das μερίζεσθαι εἰς anzudeuten, daß das Mark sich teilt, um zum rechten oder linken Hoden zu fließen, wobei der linke Hoden den Samen aufnimmt, der weibliche, der rechte den, der männliche Nachkommen zeugt. So empfiehlt der Verfasser der hippokratischen Schrift „Über die Überfruchtung" 31 (VIII, 500 Littré) eine Unterbindung des linken Hoden, wenn man männliche Nachkommen wünscht, und eine Unterbindung des rechten Hoden, wenn weibliche (E. Lesky 1268 ff, bes. 1284 ff). Über ähnliche Methoden in der Viehzucht berichten Plin. N.H. VIII, 188 und Columella VI, 28 (Vermittler ist Bolos Demokritos; cf. M. Wellmann, Die Georgika des Demokritos, Abh. d. Preuß. Ak. d. Wiss., Jahrg. 1921, Phil. hist. Kl. Nr. 4, S. 22). Schon Aristoteles (G.A. 765 a 21 ff) kennt diese Methode und widerlegt sie. Trotzdem hat sie sich weiterhin behauptet.

σπέρμα und γόνος wären dann also männlicher und weiblicher Same im rechten und linken Hoden (bzw. Uterus; denn auch der Frau können beide Samenarten zukommen; so in Hipp. de genit.; de nat. puer.; de morb. IV; cf. E. Lesky 1300).

ἀπόχυμα: „Ausfluß", ein seltenes Wort; cf. Anton 286 und LSJ s.v.

νώτιος: Platon verwendet nur νωτιαῖος in gleicher Bedeutung: Tim. 74 a; 77 d. Die Form νώτιος ist selten und spät. Anton 286 gibt über LSJ hinaus noch Alex. Aphr. Probl. II, 72 (Physici et medici Graeci minores S. 78, 22 Ideler) an.

σπόνδυλος (BE): „Wirbel" (σφόνδυλος N, Marg, Platon 74 a) findet sich im Jonischen und späteren Griechisch (s. LSJ s.v.).

**218, 14** ὀστέα . . . περιφράγματα

Tim. 74 a 4: καὶ τὸ πᾶν δὴ σπέρμα (= μυελὸν) διασῴζων οὕτως λιθοειδεῖ περιβόλῳ συνέφραξεν; cf. 73 d 7: um das ganze Mark legte er eine knöcherne Hülle. TL dreht den Gedanken um, indem er den Ton auf die Knochen (statt wie Platon auf das Mark) legt: die Knochen sind Schutzhüllen des Markes. Durch diese Umkehrung wird der Gedanke schief; denn es sind ja nicht alle Knochen Behältnisse von Mark.

περίφραγμα ist selten und spät: Anton 286; LSJ s.v.

**218, 14 f** τουτέων . . . προκάλυμμα

Tim. 74 b 7 ff: τὴν δὲ σάρκα προβολὴν μὲν καυμάτων, πρόβλημα δὲ χειμώνων, ἔτι δὲ πτωμάτων οἷον τὰ πιλητὰ ἔσεσθαι κτήματα; Albin 17, 2 S. 172, 30 f: ἐγένετο . . . διὰ δὲ σαρκὸς σκέπη αὐτοῖς. In προκάλυμμα und σκέπα ist die Schutzfunktion des Fleisches gegen Hitze und Kälte zusammengefaßt, kaum auch gegen den Fall.

σκέπη: Tim. 76 d; Albin a.O.

προκάλυμμα: unplatonisch; im Sinne von „Bedeckung" bei Thukydides 2, 75. Spätere Belege (Philon, Plut. u.a.) bei Anton 286 f.

**218, 15 f** συνδέσμοις . . . ἄρθρα

Tim. 74 b 3: τὸ τῶν νεύρων . . . γένος ἐμηχανᾶτο, ἵνα τῷ μὲν πάντα τὰ μέλη συνδήσας ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ περὶ τοὺς στρόφιγγας καμπτόμενον σῶμα καὶ ἐκτεινόμενον παρέχοι; ähnlich d 7 (Der Gott verband die Knochen durch die Sehnen miteinander); 75 c 7 ff (Sehnen an Hals, Nacken, Backen, Gliedern und im Gesicht); 74 a 5 bildet der Gott an den Knochen Glieder κινήσεως (!) καὶ κάμψεως ἕνεκα; cf. Apuleius, de Platone I, 16 S. 100, 10 ff Th: *eadem* (sc. *ossa*) *revincta sunt nervis . . . illa etiam, quae iuncturis et copulis nexa sunt ad celeritatem facilius se movendi.*

νεῦρον hat hier wie bei Platon die alte Bedeutung „Band".

**218, 16** τῶν δ' ἐντοσθιδίων . . . σωτηρίας

Knappe Zusammenfassung der platonischen Lehre von den Eingeweiden (69 e - 73 a; 77 c - 79 a; 80 d; 91 a). Platon spricht nirgends von Eingeweiden, die σωτηρίας χάριν geschaffen worden seien. Nur im Zusammenhang mit der Erwähnung der κάτω κοιλία sagt er, diese sei mit ihren Därmen zu dem Zwecke entstanden, damit der Mensch nicht durch eine φθορὰ ὀξεῖα infolge von

Krankheiten zugrunde gehe (72 e 2 ff). Zu den Eingeweiden, die σωτηρίας χάριν geschaffen sind, zählt TL vielleicht Herz (70 a 7 ff), Lunge (70 c 5 ff), Leber (71 a 7 ff; 72 c 6). τροφᾶς χάριν geschaffene Eingeweide sind bei Platon die κάτω κοιλία mit ihren Därmen (73 a 2 ff), das Adernsystem (77 c 6 ff), Lunge, Nieren und Blase (zur Aufnahme der Flüssigkeiten: 91 a 4 f).

*Die Sinneswahrnehmungen* (§§ *48-59*)

Der Erschaffung des Menschen läßt TL die Lehre von den Sinneswahrnehmungen folgen. Nach einer allgemeinen Angabe über das Zustandekommen von Sinneseindrücken sowie deren Erzeugung von Schmerz und Freude (Lust) (§§ 48 f) werden die einzelnen Sinne in unterschiedlicher Ausführlichkeit besprochen: Gesicht (§ 50), Gehör (§ 51), Tastsinn und die mit diesem verbundenen Qualitäten (§§ 52-55), Geschmack (§ 56), Geruch (§ 57), Gehör (§ 58), Gesicht (§ 59). Wie Platon (Tim. 47 a ff; 67 a 7 ff) behandelt TL Gesicht und Gehör zweimal, einmal unter dem Aspekt des Wozu, des Zweckes (§§ 50 f), ein zweites Mal unter 'physiologischem' Gesichtspunkt, dem Aspekt des Wie. TL hat die bei Platon getrennte zweifache Behandlung von Gesicht und Gehör näher aneinandergerückt.

Die Timaiosparallelen sind:

| | |
|---|---|
| §§ 48/49 | : 64 b 2 - 65 b 3 |
| § 50 | : 47 a 1 - c 5 |
| § 51 | : vgl. 47 d 1 - e 2 |
| § 52 | : vgl. 61 d 5 - 62 c 3; 63 e 8 - 64 a 1 |
| §§ 53/54 | : vgl. 62 c 3 - 63 e 7 |
| § 55 | : 61 d 5 - 62 b 6 |
| § 56 | : vgl. 65 c 1 - 66 c 7 |
| § 57 | : vgl. 66 d 1 - 67 a 6 |
| § 58 | : 67 a 7 - c 3; 80 a 3 - 6 |
| § 59 | : 67 c 4 - 68 d 2 |

Die Abweichungen gegenüber Platon sind in diesem Kapitel groß. Der Autor hat deutlich versucht, die Lehre des Timaios zu systematisieren und überholte Anschauungen durch neue zu ersetzen.

## § 48

**218, 17 f** κινασίων . . . εἶμεν

Tim. 64 b 3 ff: τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον, ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμπίπτῃ, διαδίδωσιν (!) κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταὐτὸν ἀπεργαζόμενα, μέχριπερ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον (!) ἐλθόντα ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν; cf. 43 c 4 ff.

κινασίων τῶν ἀπὸ τῶν ἐκτός: gekürzt für: „von den von äußeren Einwirkungen stammenden Bewegungen (Impulse) im Körper . . ."

**218, 18 ff** τὰς δ' ὑπ' ἀντίλαψιν . . . γίγνεσθαι

Diejenigen Bewegungen (Impulse), die nicht unter die Vernehmbarkeit (ἀντίλαψις) fallen, bleiben unbemerkt, sei es daß die (weiter-

leitenden) Körper zu sehr aus dem (schwerbeweglichen) Element der Erde bestehen, sei es daß die Bewegungsimpulse zu schwach waren: Tim. 64 b 6 ff: τὸ δ' ἐναντίον ἑδραῖον ὂν (∼ γεοειδέστερα, cf. 216, 8) κατ' οὐδένα τε κύκλον ἰὸν πάσχει μόνον, ἄλλο δὲ οὐ κινεῖ τῶν πλησίον, ὥστε οὐ διαδιδόντων μορίων μορίοις ἄλλων ἄλλοις τὸ πρῶτον πάθος ἐν αὐτοῖς ἀκίνητον εἰς τὸ πᾶν ζῷον γενόμενον ἀναίσθητον (!) παρέσχεν τὸ παθόν. ταῦτα δὲ περί τε ὀστᾶ καὶ τὰς τρίχας ἐστὶν καὶ ὅσ' ἄλλα γήϊνα (!) τὸ πλεῖστον ἔχομεν ἐν ἡμῖν μόρια . . . ; 64 d 2 f: τὸ δὲ ἠρέμα (sc. γενόμενον πάθος) καὶ κατὰ σμικρὸν ἀναίσθητον (!); ähnlich Phil. 33 d.

ἀντίλαψις: „Vernehmen", ist unplatonisch. Bei Platon kommt ἀντίληψις nur in der Bedeutung „Einwand" vor (Phaid. 87 a; Soph. 241 b; Hipp. Maior 287 a); ἀντιλαμβάνεσθαι im Sinne von „vernehmen, wahrnehmen" findet sich im Corpus Platonicum erst im ps. platonischen Axiochos 370 a; ἀντίληψις ist im Hellenismus in der Bedeutung von „Vernehmen, Wahrnehmung" sehr geläufig, findet sich aber frühestens in der Stoa. Im späteren Platonismus ist es durchaus gebräuchlich: Antiochos von Askalon bei Sext. Emp. Math. VII, 201; Anon. Theait. 59, 46 ff u.a.

ἀνεπαισθήτως: Akkusativ Plural; Platon verwendet immer ἀναίσθητος im gleichen Sinne (s.o.); ἀνεπαίσθητος findet sich im Hellenismus und später häufiger; im MP bei Plut de comm. not. 9 (1062 D); Max. Tyr. I, 2 S. 4, 8; cf. Xenokr. fr. 9 H.

γεοειδέστερα: wohl mit NB zu lesen (cf. 220, 2); die Form findet sich bei Arist. G.A. 731 b 13; H.A. 555 b 28 statt des normaleren γεωδ-; γαιοειδέστερα (E) zieht Thesleff 90 als „Archaismus" vor; diese Form ist singulär.

ἀμενηνός ist ein poetisches Wort (Anton 301; LSJ s.v.), das von Platon nie, aber von Aristoteles H.A. 628 b 4; Probl. 899 a 31; Hipp. Prorrh. II, 230; Theophr. C. P. 3, 14, 5 u.a. in der Prosa verwendet wird.

## § 49

**219, 2 ff** ὁκόσαι . . . ὀνυμαίνονται

Tim. 64 c 7 ff: τὸ δὴ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι· τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ βίαιον γιγνόμενον ἀθρόον παρ' ἡμῖν πάθος ἀλγεινόν, τὸ δ' εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν ἀθρόον ἡδύ; 64 e 4 ff; 81 e 1 f; diese Theorie wird im Philebos (31 d ff) breit und ausführlich behandelt; vgl. 32 a 1 ff: διάκρισις δέ γ' αὖ καὶ διάλυσις ἡ παρὰ φύσιν . . . λύπη, κατὰ φύσιν δὲ πάλιν ἀπόδοσις . . . ἡδονή; 42 c 9 ff: εἴρηταί που πολλάκις ὅτι

τῆς φύσεως ἑκάστων διαφθειρομένης . . . λυπαί τε καὶ ἀλγηδόνες . . . εἰς δέ γε τὴν αὑτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονὴν ἀπεδεξάμεθα παρ' ἡμῶν αὐτῶν.

ἐξίσταντι, „sie lösen auf, sie sprengen" (die Physis, d.h. den natürlichen Zustand), zu lesen mit NE v.l.; vgl. Arist. EN 1119 a 23: ἡ μὲν λύπη ἐξίστησι καὶ φθείρει τὴν τοῦ ἔχοντος φύσιν; cf. Probl. 909 a 16; 920 b 38; Plut. Aet. Phys. I (911 E) u.ö. Platon sagt dafür διάλυσις, φθορά (Phil. 32 b 2), διαφθείρεσθαι (s.o. und Phil. 32 e 1).

ἀποκαθίσταντι ἐς αὐτάν: „sie führen (sc. das Aufgelöste) wieder in den natürlichen Zustand (Physis) zurück". Platon verwendet dafür das mediale καθίστασθαι εἰς (s.o. und Tim. 65 a 1) bzw. κατάστασις (s.o. und Phil. 46 c 6) oder εἰς φύσιν ἀπιέναι (s.o.). ἀποκαθίστασθαι εἰς φύσιν von der ἡδονή findet sich bei (Arist.) MM 1204 b 37 f; ἀποκατάστασις εἰς φύσιν als Definition der ἡδονή: MM 1204 b 36 (vgl. Aristoteles, Magna Moralia, übersetzt von F. Dirlmeier, Darmstadt 1958 (Arist. Werke in dt. Übers. hgg. v. E. Grumach, Bd. 8), S. 402); cf. 1205 a 4; b 11; Probl. 888 a 17.

Zu ὀνυμαίνονται vgl. zu 205, 7.

## § 50

**219, 5 f** τᾶν δ' αἰσθησίων . . . ἀνάλαψιν

Vorbild ist Tim. 47 a ff, wo Gott dem Menschen die ὄψις schenkt (b 6:), damit er am Himmel die Umläufe des Nus betrachte. Ergebnis der Betrachtung ist der Erwerb der Philosophie (a 7 ff). Für TL ist der Erwerb der Episteme letzter Sinn und Zweck der ὄψις (vgl. auch 208, 19). Der auch die Ethik umfassende platonische Begriff der Philosophie (cf. b 6 ff; 90 c 6 ff: Ausrichtung unserer Seelenläufe nach den Umläufen der Weltseele) wird also bei TL auf die Episteme, die rationale Wissenschaft, eingeschränkt. Ähnlich wie TL auch Albin 7, 4 S. 161, 29 f: πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα συνέστηκεν.

τὸν θεόν: nicht die „verändernde Natur", die den Körper schafft? Auch bei Platon sind ab 69 a bald „die Götter", bald „der Gott" mit der Fertigstellung des Körpers beschäftigt (vgl. auch S. 139 Anm. 2).

ἀνάψαι: entweder „anheften" oder wie Tim. 39 b 4 (von der Sonne) „anzünden"; letzteres ist insofern vertretbar, als im Auge Feuer enthalten ist (Tim. 45 b 4 ff); cf. Plut. Aqua an ignis 13 (958 E): ἡ ὄψις ἥτις ὀξυτάτη τῶν διὰ σώματός ἐστιν αἰσθήσεων, πυρὸς

ἔξαμμα οὖσα ...; (Hubert-Drexler in ihrer Ausgabe verweisen zu dieser Stelle auf TL); Plut. de sera num. vind. 5 (550 D): καὶ τὴν ὄψιν αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ (Platon) ἀνάψαι φησὶν τὴν φύσιν ἐν ἡμῖν: die Natur zündet in uns die ὄψις an (de Lacy z.St. verweist auf TL) [1].

καὶ ἐπιστάμας ἀνάλαψιν: Philon, Somn. I, 60: πρὸς ἐπιστήμης ἄκρας ἀνάληψιν; ähnliche Wendungen sind bei Philon häufiger; vgl. Leisegangs Index S. 89; cf. auch Plut. tranq. an. 13 (472 B): μαθημάτων ἀνάληψις. ἀνάληψις findet sich bei Platon nur in der Bedeutung „Wiederherstellen" (Tim. 83 e; Anton 305 f); in der Bedeutung „Erwerb" ist das Wort nacharistotelisch.

## § 51

**219, 6 f** τὰν δ' ἀκοὰν ... ἔφυσεν

Das Gehör schuf der Gott der Worte (λόγων) und der Melodien (μελῶν) wegen. Vgl. Tim. 47 c 4 ff: λόγος und μουσική (∾TL: μέλη) wurden zum gleichen Zweck wie die ὄψις geschaffen, zur Ordnung der Seelenumläufe. Beide sind Gegenstände der ἀκοή. D.h. auch bei Platon sind die λόγοι und μέλη auf die ἀκοή bezogen, aber diese sind nicht letzter Sinn und Zweck des Gehörs (wie bei TL!). Dieser ist vielmehr ethischer Art: die harmonische Ordnung unserer Seelenumläufe.

ἀναληπτικός: „fähig wahrzunehmen": unplatonisch und unaristotelisch; häufig im Hellenismus (SVF I, 377 S. 86, 33); im MP: Plut. Procr. 23 (1023 F); Albin 19, 5 S. 174, 33 u.a.; cf. Anton 296

ἔφυσεν: Tim. 44 e 3; 74 e 5; 76 e 6. Bei Platon wird das Gehör von den Göttern geschenkt, nicht vom Gott hervorgebracht: 47 c 5.

**219, 7 ff** ἇς στερισκόμενος ... εἶμεν

„In Platonis Timaeo simile nihil" (Anton 307, recte); vgl.

---

[1]) Wenn Ryle 178 (und Burkert, Gnomon 39, 1967, 550) aus dem ἀνάψαι bei Plut. de sera num. vind. 550 D schließt, daß Plutarch den TL gelesen habe, so ist dieser Schluß etwas voreilig. Denn

a) bedeutet ἀνάψαι nicht unbedingt „anzünden" (s.o.);

b) bei Plutarch heftet oder zündet die Physis an, nicht der Gott;

c) bei Plutarch ist die ὄψις um eines ethischen Zieles willen geschaffen: Der Mensch soll seine Seele nach der Weltseele ausrichten. Bei TL ist das Ziel rein epistemonologisch: Zweck der ὄψις ist die Betrachtung der Himmelserscheinungen und die Gewinnung der Episteme.

Wie Aqua an ignis 13 (958 E, s.o.) scheint Plutarch in de sera num. vind. einer Timaiosinterpretation zu folgen, die Tim. 45 b 4 ff verkürzt mit ἀνάψαι wiedergab. Derselben Timaiosexegese schließt sich TL an. Prof. Theiler (brieflich) vermutet hinter ἀν(άπτω) — ὄψις eine (poseidonische (?)) Etymologie.

jedoch zum ersten Satz Theait. 206 d 7 ff: jeder Mensch vermag zu sagen, was er meint, der nicht ἐνεὸς ἢ κωφὸς ἀπ' ἀρχῆς ist. Platon kannte also das Phänomen, daß Taubgeborene stumm sind. Hipp. de carn. 18 (VIII, 608 Littré): οἱ κωφοὶ οἱ ἐκ γενεῆς οὐκ ἐπίστανται διαλέγεσθαι; Arist. H.A. 536 b 3: ὅσοι δὲ κωφοὶ γίνονται ἐκ γενετῆς, πάντες καὶ ἐνεοὶ γίνονται; das Problem der Abhängigkeit von Sprache und Gehör wird Probl. 898 b 28 ff behandelt; vgl. auch Plut. fr. 149 (VII, 180, 9 ff Bern.).

Daß das Gehör mit der Sprache verwandt sei, sagt Cassius Iatrosophista (Physici et medici Graeci minores S. 152, 1 f Ideler): πολλὴ συγγένεια οὐ τῇ φωνῇ μόνῃ πρὸς τὴν ἀκοὴν . . . (Anton 307 f). Im Timaios findet sich nur ein Nebeneinander von Stimme und Gehör. Nichts verlautet über deren Verwandtschaft.

οὐδὲ λόγον ἔτι προέσθαι δυνασεῖται: „er wird künftig (ἔτι) auch nicht sprechen können".

δυνασεῖται: dorisches Futur wie φθαρησούμενον (207, 4); δυνάσειται (B[1]); δυνάσεται (B[2]NE); corr. Marg.

φαντί: Wer? Die Ärzte? Wohl allgemeiner: „man", denn der Satz stammt wohl aus der κοινὴ ἱστορία (so Harder 1223) und ist keiner bestimmten wissenschaftlichen Tradition zuzuordnen.

## §§ 52-55

Die Paragraphen 52-55 behandeln den Tastsinn (ἁφή) und die durch den Tastsinn feststellbaren Eigenschaften (πάθεα) der Elemente. Bei Platon werden die Eigenschaften (παθήματα, πάθη) der Elemente (61 c 3 - 64 a 1) deutlich in Zusammenhang gebracht mit der Wahrnehmung (61 c 6), aber Platon bezeichnet diese Wahrnehmung nicht als ἁφή. Aus 61 c 7; d 7; 62 b 7 geht jedoch hervor, daß er das Tastvermögen oder genauer: das Empfindungsvermögen der ganzen Körperoberfläche meint.

## § 52

**219, 9 f** ὁκόσα δὲ . . . χώραν

„Was man Eigenschaften der Elemente nennt, wird nach dem Tastgefühl benannt, einiges aber aufgrund des Strebens zu seinem Ort."

Staat 523 e 5 f: πάχος καὶ λεπτότητα ἢ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἡ ἁφή (sc. δηλοῖ; Anton 309); Theait. 186 b 2 ff: τοῦ μὲν σκληροῦ τὴν σκληρότητα διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθήσεται (sc. ἡ ψυχή) καὶ τοῦ μαλακοῦ

τὴν μαλακότητα ὡσαύτως. Diese Eigenschaften werden Tim. 61 c 3 ff als πάθη oder als παθήματα bezeichnet, die bei der Einwirkung der Elemente und ihrer Verbindungen auf den Körper des Menschen entstehen. Ausführlicher behandelt die Zuweisung der Qualitäten an die ἁφή Arist. de gen. et corr. 329 b 18 ff (Harder 1224); nach ihm Okkelos 25 (S. 131 Th). Im MP findet sich die von Aristoteles systematisierte Lehre bei Albin 19, 5 S. 174, 32 ff. Daß die Qualitäten nach der ἁφή benannt werden, kann ich nicht belegen.

Die πάθεα τῶν σωμάτων sind wohl identisch mit den δυνάμεις τῶν σωμάτων von 205, 6. Sie teilen sich a) in die ζωτικαὶ δυνάμιες (Z. 11), wozu die πρᾶται δυνάμιες = ἁπλαῖ δυνάμιες von 221, 15 f gehören, und b) in Schwere und Leichtigkeit (219, 13), von denen TL wohl annimmt, daß sie mit den Vorgängen im Organismus nichts zu tun haben.

κλῄζεται, ein meist von Dichtern verwandtes Wort (Anton 320; Harder 1222), das sich u.a. im ps. platonischen Axiochos 371 c findet.

ῥοπᾷ ποτὶ τὰν χώραν: „durch das Streben nach ihrem Ort"; gemeint sind die Qualitäten Schwer und Leicht, die Zeile 13 f τᾷ ποτὶ τὸ μέσον καὶ ἀπὸ τῶ μέσω νεύσει beurteilt werden.

**219, 10 ff** ἃ μὲν γὰρ . . . σκληρά

Daß die ἁφή die Qualitäten beurteilt, wird Staat 523 e f; Theait. 186 b 2 ff angedeutet (s.o. zu Z. 9 f) und ist Lehre des Aristoteles in de gen. et corr. 329 b 18 ff, auch wenn dort das Wort κρίνειν nicht fällt: εἰσὶ δ' ἐναντιώσεις κατὰ τὴν ἁφὴν αἵδε· θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρόν, βαρὺ κοῦφον, σκληρὸν μαλακόν, γλισχρὸν κραῦρον, τραχὺ λεῖον, παχὺ λεπτόν; cf. de an. 422 b 25 ff; Okkelos 25 (S. 131, 14 ff Th; dort wird die ἁφή ausdrücklich κριτική der Qualitäten genannt; so auch bei:) Alex. Aphr. de an. S. 55, 15 ff Bruns (und bei) Albin 19, 5 S. 174, 32 ff.

κρίνειν, „beurteilen, unterscheiden", als Funktion eines Sinnesorgans ist aristotelisch; cf. de an. 418 a 14; 424 a 5 u.ö. (Harder Ocellus 104); vgl. aber schon Platon, Staat 523 b 2.

τὰς ζωτικὰς δυνάμιας: Der Begriff der ζωτικὴ δύναμις („Lebenskraft") wurde von K. Reinhardt 242 ff für Poseidonios in Anspruch genommen [1]). Dem widersprach heftig W. Crönert, Gnomon 6 (1930) S. 152, 1. Nach Crönert ist der Begriff vorposeidonisch

---

[1]) Ihm schloß sich an Pohlenz II, 107.

und geht auf die Ärzte Herophilos und Erasistratos zurück. Vgl. Reinhardts Entgegnung RE 649 [1]).

Nun, was hat die vorliegende Stelle mit Poseidonios gemein? Nach Reinhardt 243, 1 nicht sehr viel: „Die Bezeichnung der Qualitäten Warm, Kalt usw. als δυνάμεις ist uralt, aber diese ζωτικάς zu nennen ist eine Sonderbarkeit" (Sperrung von mir). Reinhardt weist 243 darauf hin, daß der Begriff vom 1. Jh. n. Chr. an häufiger auftaucht, „ohne daß sein Vorkommen für die Erkenntnis Poseidonischer Ideen mehr etwas abwürfe". An Poseidonios könnte bei TL dennoch erinnern, daß die ζωτικαὶ δυνάμιες gleichzeitig πάθεα der Elemente (219, 9) sind. Die Elemente sind also die Träger von eigenen Kräften (Vermögen), den ζωτικαὶ δυνάμιες. Bei Poseidonios ist es eine einheitliche ζωτικὴ δύναμις, die alle Elemente durchdringt, keine Mehrzahl von Kräften (Vermögen), aber Träger dieser einheitlichen Lebenskraft sind bei ihm wie bei TL die Elemente (Reinhardt 104; RE 648).

Vor Poseidonios sprach schon Aristoteles von einer θερμότης ζωτική (G. A. 739 b 23; de respir. 473 a 9), einer ὑγρότης ζωτική (M.A. 703 b 23; G.A. 733 a 11) und einer ξηρότης ζωτική (G.A. 761 a 27). Er nannte diese Qualitäten wahrscheinlich deswegen ζωτικαί, weil Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit „offensichtlich Ursachen von Leben und Tod zu sein scheinen, ferner auch von Schlafen und Wachen, Blüte und Alter, Krankheit und Gesundheit" (P.A. 648 b 2 ff). Aber bei Aristoteles werden die Qualitäten nicht δυνάμεις genannt; sie sind keine δυνάμεις, sondern sie haben δυνάμεις. Außerdem sind nicht die Elemente die Träger dieser Qualitäten, sondern die Materie als solche (die durch je zwei Qualitäten erst zu den Elementen bestimmt wird). Ferner betont Aristoteles, daß nur Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit Ursachen von Leben und Tod usw. sind (a.O.), nicht auch Rauhheit und Glätte und die übrigen Qualitäten dieser Art. Bei TL sind also mehrere Vorstellungen kontaminiert. Er (oder ein Vorgänger, dem er folgt) scheint die bei Aristoteles genannten organischen Lebensqualitäten durch die anderen Eigenschaften (nach dem Timaios) erweitert und nach Poseidonios auf die Elemente übertragen zu haben als deren δυνάμεις.

Die ζωτικαὶ δυνάμιες („Lebenskräfte") sind es wohl, die in der

---

[1]) Von Reinhardts Entgegnung nicht überzeugt ist F. Solmsen, Cleanthes or Posidonius, The Basis of Stoic Physics, Amsterdam 1961, der S. 7 die Ansicht vertritt, daß wahrscheinlich Kleanthes den Begriff schon kannte.

Materie wirkend diese γεννατικά machen und sie dazu bringen, die Dinge zu „vollenden" (205, 13; 206, 1) [1]). Von diesen Kräften wirken vier im menschlichen Körper, deren Verhältnis zu einander Gesundheit und Krankheit hervorruft (221, 15 f).

Die Aufzählung der Qualitäten selbst ist bis auf ein Paar dem Timaios entnommen:

| | |
|---|---|
| θερμόν - ψυχρόν | : 61 d 6 ff; 62 a 5 ff |
| σκληρόν - μαλακόν | : 62 b 6 f |
| ὑπεῖκον - ἀντίτυπον | : 62 b 8 ff |
| λεῖον - τραχύ | : 63 e 8 |

ὑγρόν und ξηρόν fehlen im Timaios (Anton 309). Das ist auffällig, da die beiden Paare Warm-Kalt, Feucht-Trocken nicht nur bei Aristoteles, sondern auch schon bei Platon (Tim. 88 d 2 f; Lysis 215 e 5) wie zusammengehörig vorkommen. TL hat die auffällige Lücke im Timaios aufgefüllt.

ὑπεῖκον und ἀντίτυπον bilden bei Platon kein selbständiges Gegensatzpaar, sondern ὑπείκει und ἀντιτυπώτατον (62 b 8 f) sind nur zur Erklärung von μαλακόν und σκληρόν herangezogen (cf. Taylor 433). Aber auch bei Albin 19, 5 S. 174, 35 f treten neben σκληρά und μαλακά εἴκοντα und ἀντίτυπα als selbständiges Paar auf. TL und Albin scheinen also der gleichen Tradition zu folgen.

## § 53

**219, 13 f** βαρὺ δὲ καὶ κοῦφον ... νεύσει

In Fragen Schwer und Leicht gibt die ἁφή ein vor-läufiges Urteil (προ-κρίνει), etwa durch Anheben des Gegenstandes, die Vernunft (λόγος) aber definiert (legt endgültig fest: ὁρίζει), was schwer und was leicht ist, durch die Neigung eines Gegenstandes zur Mitte hin oder von der Mitte weg. D.h. sie bedient sich entweder der Meßkunst (vgl. Staat 602 d ff) oder kann aufgrund einer allgemeingültigen Einsicht sagen: Schwer ist, was zur Mitte hin strebt, leicht, was zur Peripherie (vgl. die Aristotelesstellen).

Schwer und Leicht stehen im Timaios ebensowenig wie die übrigen Qualitäten im Zusammenhang mit der ἁφή, sondern mit

---

[1]) Vgl. Corp. Herm. XII, 21: ἰδὲ τὴν ὕλην πληρεστάτην οὖσαν ζωῆς; bei Jamblich, de Myst. VIII, 3 S. 265 Parthey wird die Hyle des Timaios (30 a 4) ζωτική genannt: ἣν (sc. die Hyle) παραλαβὼν ὁ δημιουργὸς ζωτικὴν οὖσαν ...

dem Empfindungsvermögen der ganzen Körperoberfläche (vgl. S. 159). Wie die übrigen Eigenschaften werden Schwer und Leicht im Timaios παθήματα genannt (63 e 7).

Der Schwerebegriff bei TL ist der des Aristoteles und Platons Lehre von der Schwere (Tim. 62 c ff) ganz entgegengesetzt. Nach Platon bestimmen sich Gewicht und Leichtigkeit nicht nach der Bewegung eines Körpers zur Mitte hin oder von der Mitte weg, sondern beide Qualitäten sind relative Eigenschaften, die vom Ort, vom Streben des Gleichen zum Gleichen und von der Masse abhängen. Versuchte man an der Stelle, wo sich das meiste Feuer befindet (d.h. am Himmel), mit einer Waage einen Teil dieses Feuers zu wiegen, indem man ihn von der Masse des Feuers trennte, so würde er sich als schwer herausstellen, weil er von seinem οἰκεῖος τόπος weggenommen würde. Er würde umso schwerer sein, je größer seine Masse wäre. Auf Erden ist jedoch das Feuer „leicht", weil es zu seinem οἰκεῖος τόπος, zu seiner Urmasse zurückstrebt.

Aristoteles hingegen bestimmt Schwere und Leichtigkeit nach der Bewegung eines Körpers zur Mitte hin oder von der Mitte weg (de caelo 308 a 29 u.ö.): ἁπλῶς μὲν οὖν κοῦφον λέγομεν τὸ ἄνω φερόμενον καὶ πρὸς τὸ ἔσχατον, βαρὺ δὲ ἁπλῶς τὸ κάτω καὶ πρὸς τὸ μέσον; vgl. Phys. 205 b 27; 212 a 25 u.ö.

Die aristotelische Lehre von der Schwere wird im MP in einer Timaiosepitome vertreten von Galen, Compendium XIIIc S. 65. Daß die ἁφή das Gewicht vorläufig (vorher) beurteilt, der λόγος es dann festlegt, erinnert an Staat 524 a 1 ff. Dort wird gesagt, die αἴσθησις stelle τὸ κοῦφον καὶ τὸ βαρύ nicht eindeutig (οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον: c 4) fest und rufe zwecks größerer Deutlichkeit (διὰ τὴν . . . σαφήνειαν: c 6) λογισμόν τε καὶ νόησιν herbei, die die betreffenden Eigenschaften bestimmen.— Staat 602 d ff wird das genaue Bestimmen des Gewichtes (gegenüber dem scheinbaren Gewicht) der Meßkunst zugewiesen, die als Aufgabe des λογισμός bestimmt wird. Vgl. auch Menon 98 a, wo die ἀληθεῖς δόξαι durch den λογισμός gebunden werden müssen. Zu diesen Lehren Platons s. J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der plat. Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, ³Darmstadt 1961, S. 73 f.

προκρίνειν, „vor-urteilen, ein vorläufiges Urteil abgeben"; eine genaue Parallele zu dieser Bedeutung haben Anton und ich nicht finden können; vgl. immerhin Isokr. 4, 4; 11, 11 („von einem Vor-Urteil ausgehen"); Xenoph. Apol. 15.

λόγος ὁρίζει: Ps. Archytas, de educ. S. 41, 12 f Th: λόγος ... ὁρίσδων τὰ πράγματα.

νεῦσις: „Neigung"; Aristoteles betont de caelo 307 b 32, daß die ἐνέργειαι von Schwer und Leicht noch keinen Namen haben, es sei denn daß man sie ῥοπή nennen wolle (so TL 219, 10; 215, 13). νεῦσις als ἐνέργεια von Leicht und Schwer ist also nacharistotelisch. Der Begriff weist auf die Stoa, wo er zum erstenmal begegnet; z.B. SVF II, 671 S. 178, 24: κοῦφον γὰρ ὑπάρχει φύσει, ὃ νεύει ἀπὸ τοῦ ἰδίου μέσου, βαρὺ δὲ τὸ εἰς μέσον; II, 895 S. 245, 22 u.ö.; im MP findet sich der Ausdruck bei Plut. de facie 13 (927 B); de sera num. vind. 27 (566 A) u.ö.

## § 54

**219, 14 ff** κάτω δὲ καὶ μέσον ... ἄνω

Platon wendet sich Tim. 62 c 3 ff gegen die Identifizierung von Unten und Mitte, Oben und Peripherie. Diese Lehre wurde gleichwohl von Aristoteles vertreten: de caelo 268 b 21 ff: λέγω δ' ἄνω μὲν τὴν ἀπὸ τοῦ μέσου, κάτω δὲ τὴν ἐπὶ τὸ μέσον (sc. κίνησιν); so 308 a 15 u.ö. Von Aristoteles übernahm die Stoa diese Lehre, und durch Stoa und Peripatos wurde sie hellenistisches Allgemeingut.

φαντί: Wer? Die Peripatetiker? Die Stoiker? Wohl allgemein „man".

περιφέρεια: unplatonisch, aber schon bei Arist. de caelo 297 b 30; 298 a 16; cf. Poseidonios bei Diog. L. VII, 138: οὐρανὸς δέ ἐστιν ἡ ἐσχάτη περιφέρεια

## § 55

**219, 16 ff** τὸ μὲν ὧν θερμὸν ... συμπιλωτικόν ἐστι

Wegen der λεπτότης τῶν πλευρῶν καὶ γωνιῶν ὀξύτης τῶν τε μορίων σμικρότης (∾TL: λεπτομερές) ist das Feuer befähigt zu zerschneiden (τέμνειν) und zu spalten (κερματίζειν, διακρίνειν ∾TL: διαστατικόν): Tim. 61 d 6 - 62 a 5. Sein Gegenteil, das Wasser (bei Platon das kalte Element), ist μεγαλομερές (∾TL: παχυμερέστερον); es kann zwar kleinere Elemente (Feuer und Luft, Cornford 260, 2) vertreiben, aber wegen der Größe seiner Teile nicht εἰς τὰς ἐκείνων ἕδρας ἐνδῦναι (∾TL: παχυμερέστερον τῶν πόρων). Die Folge ist, daß es die verbleibende Feuchtigkeit (τὸ νοτερόν) zusammenpreßt (συνωθεῖν ∾TL: συμπιλωτικόν) und ihr die ὁμαλότης, die ihr die Beimischung von Feuer und Luft geraubt hatte, wiederschenkt. ὁμαλότης aber

bedeutet Bewegungslosigkeit, Ruhe; d.h. die Feuchtigkeit wird fest, erstarrt (ἀπεργαζόμενα πήγνυσιν). Aber das gegen seine Natur Erstarrte kämpft gegen den naturwidrigen Zustand an, und dieses Sich-Widersetzen nennt man Zittern und Schlottern.

TL gibt also sehr gekürzt die Hauptpunkte der Lehre des Timaios wieder. Vgl. Arist. de caelo 307 b 11 ff: φασὶ γὰρ (sc. ἔνιοι, doch wohl Platon) εἶναι ψυχρὸν τὸ μεγαλομερὲς διὰ τὸ συνθλίβειν καὶ μὴ διιέναι διὰ τῶν πόρων. Die bei Platon vertretene Lehre findet sich bei Plut. de primo frig. 16 (952 B); Procl. in Tim. II, 134, 4 ff u.a.

διαστατικόν, „spaltend, dehnend" (cf. 220, 14), unplatonisch und, soweit ich sehe, erst bei Plut. de primo frig. 16 (952 B) und Cornutus N.D. 21 belegt. Spätere Belege bei Anton 322 f.

δοκεῖ εἶμεν: sehr vorsichtig; der Autor scheint sich seiner Sache nicht ganz sicher zu sein.

παχυμερέστερον: unplatonisch, aber schon bei Arist. de caelo 304 a 31; Probl. 873 a 6; weitere Stellen bei Anton 323. Mit παχυμερέστερον kann kaum die Luft gemeint sein. Eher ist an das Wasser gedacht, das also bei TL wie bei Platon wahrscheinlich das kalte Element ist. πόροι sind wie 219, 18. 19. 23 f; 220, 5 die Gänge, Kanäle, durch die die Sinneswahrnehmungen weitergeleitet werden; vgl. zu 220, 4 ff.

συμπιλωτικόν: „zusammenpressend"; vgl. 220, 15; Galen, Scr. min. II, 22 Müller: πιλεῖται μὲν γὰρ καὶ συνάγεται καὶ σφίγγεται καὶ πυκνοῦται τὸ μὲν δέρμα ... ὑπὸ τῶν ψυχόντων. συμπιλωτικός ist Hapaxleg. Auch das Verb συμπιλόω statt des häufigeren συμπιλέω, das auch Platon kennt (Tim. 45 b; 49 c u.ö.) ist selten und spät (cf. LSJ s.v.). Häufiger hat πιλητικός dieselbe Bedeutung wie συμπιλωτικός bei TL; cf. LSJ s.v., wozu Alex. Aphr. Probl. I, 6 (Physici et medici Graeci minores S. 7, 16 f Ideler) zu ergänzen ist: τὸ γὰρ ψυχρὸν πιλητικόν.

## § 56

**219, 18 ff** τὰ δὲ περὶ ... λεῖα

Die Ansicht, daß ἁφή und γεῦσις einander gleichen, findet sich im Timaios nicht. Dort sagt Platon nur — und das mag der Ansatzpunkt für TL gewesen sein — daß Weiß und Schwarz den Qualitäten Warm und Kalt einerseits und Herb (στρυφνά) und Bitter (δριμέα) andererseits aufgrund von σύγκρισις und διάκρισις verwandt (ἀδελφά) seien (67 d 5 ff). D.h. bei Platon

stehen nur ganz gewisse Tastqualitäten ganz bestimmten Geschmacksqualitäten nahe. Aristoteles hingegen betont sehr oft die allgemeine Verwandtschaft beider Sinne (de an. 421 a 19; 434 b 18; P.A. 656 b 37; 660 a 21 u.ö.), doch ist seine Begründung des Sachverhaltes eine andere als die des TL. Für ihn sind beide Sinnesorgane deswegen miteinander verwandt, weil sie beide aus der Nähe empfinden und das Fleisch als Medium haben (de an. 422 a 8 ff; 423 a 2 ff). TL dagegen bringt eine andere und differenziertere Begründung — in Anlehnung an den platonischen Timaios: Beide Sinne sind miteinander verwandt, weil (γάρ!) beider πάθη

a) durch σύγκρισις und διάκρισις (Tastsinn: 61 d 6 - 62 b 2 / Geschmack: 65 c 4; vgl. 67 d 5 ff; für die ἀφή bei TL vgl. Zeile 16 ff und 220, 14 f),
b) durch Eindringen in die πόροι (Tim. 62 a 7; cf. 61 d 6 ff / 65 c 6 f; 66 a 3 [1]) ) und
c) durch die Gestalt der stereometrischen Figuren (Tim. 61 e 2 ff; 63 e 7 ff / cf. 65 c 6 [1]) )

entstehen. Die platonischen Parallelen sind fast immer der Darstellung eines Einzelfalles (z.B. Entstehung des Wärmegefühls usw.) entnommen. Platon hat seine Lehre vom Tastsinn und Geschmack nicht systematisiert, ihn interessierte die Erklärung des Einzelfalles. Dagegen hat TL den aristotelischen Satz von der Ähnlichkeit von ἀφή und γεῦσις zum Anlaß genommen, die Lehre des Timaios systematisch zusammenzufassen.

Dieser Zug zum System kommt auch darin zum Ausdruck, daß TL zwei Hauptgeschmacksqualitäten aufstellt:

1) στρυφνά (das Herbe) und 2) λεῖα (das Milde), während Platon (65 c ff) sechs herbe Geschmacksqualitäten (στρυφνά, αὐστηρά, πικρά, ἅλυκα, δριμέα, ὀξύ) einer einzigen milden (γλυκύ) gegenüberstellt, ohne daß Genera benannt würden, worunter die einzelnen Qualitäten subsumiert werden könnten.

σύγκρισις - διάκρισις (220, 13 f; vgl. zu 219, 23 ff): „Zusammenfügung — Spaltung, Zersetzung," bei Platon ein beliebtes Gegensatzpaar; vgl. außer den angegebenen Timaiosstellen: Phaid. 71 b; Phil. 42 c; 46 e; Parm. 156 b; 157 a.

διάδυσις: nacharistotelisch: Theophr. Od. 50 und später; cf. Anton 335 und LSJ s.v.

---

[1]) Bei TL fehlen die Entsprechungen für die ἀφή.

πόροι sind die Sinneskanäle, sie entsprechen den platonischen φλέβες, φλέβια (z.B. Tim. 65 c 7); vgl. zu 219, 16 ff.

σχημάτεσσι: dor. Dativ. Von den σχήματα seiner Elementarkörper spricht Platon Tim. 55 c 2; 61 c 3.

λεῖα: Bei Platon ist die λειότης eine Eigenschaft der Elemente, die Geschmacksqualitäten evoziert, nicht aber selbst eine Geschmacksqualität (Tim. 65 c 6).

**219, 20 ff** ἀποτάκοντα ... χυλῶται

Das στρυφνόν (Herbe) steht anstelle des platonischen πικρόν (Tim. 65 d 4 ff; Anton 330) und hat mit dem platonischen στρυφνόν (Tim. 65 c 6 ff) nichts gemein. Denn das platonische πικρόν wird wie das στρυφνόν des TL charakterisiert

a) durch ῥύπτειν (!) der Sinneskanäle und ἀποπλύνειν der Zunge und
b) durch ein Wirken πέρα τοῦ μετρίου, das in ein ἀποτήκειν (!) ausartet.

Das πέρα τοῦ μετρίου ist bei TL nur implizit genannt durch die Erwähnung der maßvollen ῥύψις des zweiten Satzgliedes.

Das ἁλμυρόν (Salzige) entspricht dem platonischen ἁλυκόν (65 e 1 ff). Beide Begriffe werden von Galen, de atra bile (V, 109 K—CMG IV, 4, 11 S. 73, 21 f de Boer) als gleichbedeutend bezeichnet (Anton 330; cf. W. H. S. Jones (Hippocrates with an English translation by W. H. S. Jones, Bd. IV, London 1959) S. 409, 1: „The word ἁλμυρός ... is hardly to be distinguished from ἁλυκός."). Cf. Albin 19, 4 S. 174, 29: τοὺς δὲ ἠρέμα καθαίροντάς τε καὶ ῥύπτοντας ἁλμυρούς (!) (sc. χυμοὺς συμβέβηκε εἶναι).

μετριάζοντα: Tim. 65 e 2: ἐπὶ τὸ μέτριον τῇ ῥύψει χρώμενα.

δριμέα (das Scharfe, Bittere) entspricht im wesentlichen dem platonischen Pendant (65 e 4 ff); denn auch dieses ist u.a. durch Brennen (ἀντικάω, διαθερμαίνω) und Zerschneiden (τέμνω) charakterisiert, wenn auch die platonische Theorie des δριμύ etwas komplizierter ist als die des TL.

Von den sechs herben Geschmacksqualitäten Platons werden bei TL nur drei herausgestellt. Es fehlen das platonische στρυφνόν (65 c 6 ff), das αὐστηρόν (65 d 4) und das ὀξύ (66 a 2 ff). Wie heute ließ sich auch in der Antike „über den Geschmack streiten". Denn wie Arist. de sens. 442 a 17 f und Theophrast C.P. VI, 4, 1 fast keinen Unterschied zwischen dem πικρόν und dem ἁλμυρόν

sehen und Plut. Aet. Phys. V (913 D) die πικρότης zu einem εἶδος der ἁλμυρότης macht, so scheint TL keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem πικρόν und dem στρυφνόν zu sehen und beide zu identifizieren. Was das αὐστηρόν betrifft, so sagt Galen XI, 451 K, Platons Worte im Timaios interpretierend, daß das στρυφνόν und das αὐστηρόν ὡς ἓν εἶδος ἀριθμητέον sei (Anton 333). So ist es nicht verwunderlich, wenn die beiden erstgenannten platonischen Qualitäten bei TL nicht auftauchen; denn sie lassen sich unter den drei bei TL genannten Qualitäten wiederfinden. Auffällig ist jedoch, daß das ὀξύ fehlt, zumal dieses 221, 19; 222, 16 dann doch vorhanden ist. Nun lesen wir heute einen Timaiostext (66 a 2 τὸ δὲ αὖ τῶν), der das ὀξύ als eine selbständige Art hinstellt; das ist aber nicht die Lesart der Hss, sondern eine allgemein akzeptierte Konjektur Schneiders. Nach der Lesart der Hss ist das ὀξύ keine eigene Art, sondern eine Unterart zum δριμύ (cf. Taylor 467; Cornford 271, 2)! TL las also wahrscheinlich die Lesart der Hss und unterließ es deswegen, die Unterart des ὀξύ an der vorliegenden Stelle zu erwähnen.

Das Gegenteil der drei herben Qualitäten ist

a) λεῖα (das Milde) und b) γλυκέα (das Süße). Platon kennt nur eine angenehme Geschmacksqualität, das γλυκύ (Tim. 66 b 7 ff). Auch dieses wird Gegenteil (ἐναντίον) von allen herben Qualitäten genannt. Zu λεῖα vgl. zu 219, 18 ff.

καὶ χυλῶται (W), richtige Lesart; zur Wortform χυλῶται statt χυλοῦται s.S. 14. Die übrigen Hss verstanden diese Wortbildung nicht mehr und änderten entsprechend. Das Süße und Milde löst sich in χυλός, Speisebrei, auf. Nichts davon im Timaios! Zum Chylus vgl. Galen, Scr. min. III, 179, 22 f H = II, 108 K: ἐν τῇ γαστρὶ χυλωθῆναι τὴν τροφήν; Anon. Lond. XXIV, 33: χυλοῦται ἡ τροφὴ ἐν κοιλίᾳ; vgl. Arist. de sens. 442 a 2: πάντα γὰρ τρέφεται τῷ γλυκεῖ ἢ ἁπλῶς ἢ μεμιγμένως (Anton 332).

## § 57

**219, 23** ὀσμᾶς δὲ εἴδεα μὲν οὐ διώρισται

Tim. 66 d 1: περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν, εἴδη μὲν οὐκ ἔνι.

**219, 23 ff** διὰ γὰρ . . . διίστασθαι

Der Satz bringt die Begründung dafür, daß der Geruch keine Arten zu differenzieren vermag: die Sinneskanäle, durch die das

Luftgemisch hindurchgepreßt wird (wie durch ein Sieb: διαθεῖσθαι), sind eng und zu starr, als daß sie sich weiten und zusammenziehen könnten.

Platons Begründung für das Fehlen von εἴδη des Geruchs lautet anders (Tim. 66 d 2 ff): Da der Duft nur als Zwischenwesen zwischen (verdunstendem) Wasser und Luft besteht, bzw. zwischen (kondensierender) Luft und Wasser, besitzt er keine Gestalt (εἶδος, d 3) wie die übrigen Elemente und „Isotopen", und deswegen kann er auch nicht weiter in Unterarten (εἴδη) differenziert werden.

Des TL Begründung ist, soweit ich sehe, singulär.

στενῶν πόρων: Platon betont, daß die Geruchskanäle (φλέβες) für Wasser und Erde zu eng (στενότεραι) seien, für Feuer und Luft dagegen zu weit (Tim. 66 d 5 f).

διαθεῖσθαι: dorisch statt διηθεῖσθαι: „hindurchgepreßtwerden"; cf. Tim. 66 e 8 u.ö.

στερρός: Platon verwendet immer nur die Form στερεός; στερρός findet sich bei Aristoteles, im Corpus Hippocraticum und später (Anton 360).

συνάγεσθαι — διίστασθαι ~ συνγκρίνεσθαι — διακρίνεσθαι (cf. 219, 16; 220, 15). Die Nase ist zu einer detallierten σύγκρισις und διάκρισις nicht fähig, d.h. sie vermag auf das Einwirken der Duftkörper garnicht oder nur ungenügend zu reagieren.

**220, 2 f** σάψεσι . . . εἶμεν

Bei Platon sind die Geruchspartikel Zwischengebilde zwischen Wasser und Luft (Tim. 66 d 8 ff), nicht Zersetzungen von Erde und Erdhaftem wie bei TL. Poseidonios bei Seneca, Q.N. II, 54 lehrte, in Abwandlung aristotelischer Ansichten (cf. II, 12, 4*), daß *e terra terrenisque omnibus pars humida* (Wolken, Nebel; Platon: ὁμίχλη) *efflatur, pars sicca et fumida* (Rauch, trockener Dunst; Platon: καπνός); leider erklärt er hier nicht den Geruch, sondern meteorologische Phänomene.

Mit der Lehre des TL scheint Galens veränderte Wiedergabe der Geruchslehre des Timaios verwandt zu sein: Comp. XVc S. 69: *Deinde Plato . . . de odoratus sensorio loquitur. Et eius substantiam inter aera et terram ‹constare› opinatus est.*

Hinter der neuen Theorie steht wohl die empirische Erfahrung, daß reiner Wasserdampf und reine Luft noch keinen Geruch besitzen und erst die beigemischten Ingredienzien (Erdhaftes) den Geruch erzeugen (vgl. Arist. de sensu 442 b 27 - 443 a 3* mit

per Erklärung des Alexander Aphr. S. 89, 8 ff*; 93, 28 ff; Theodhrast C.P. VI 3; cf. Arist. de sensu 443 b 3-7* und Alexander Aphr. de anima S. 52 f, bes. S. 53, 7 ff Bruns).

Nach Philop. in de anima S. 385, 30-35* hat die ὄσφρησις es zu tun mit den ἀτμοί und τὸ ἡμιγενὲς σῶμα, οἵτινες μεταξύ εἰσι ἢ γῆς καὶ πυρός (!), ὡς ἡ ξηρὰ ἀναθυμίασις, ἢ ἀέρος καὶ ὕδατος, ὡς ἡ ὑγρά. Es folgt unmittelbar der Hinweis, daß Platon jedem Element eine Sinneswahrnehmung zuteile (Prof. Cherniss, brieflich).

σάψεσι: „durch Fäulnis"; man denkt an faulendes Holz, Stroh usw.; auch bei Platon entsteht der Geruch durch Fäulnis (66 d 7), aber durch Fäulnis von Wasser.

πέψεσι: „durch Kochen, Reifen".

εὐώδεα — δυσώδεα: Platon kennt als Differenzierungen des Geruchs nur ἡδὺ und λυπηρόν (Tim. 67 a 3). εὐῶδες und δυσῶδες finden sich als einzige Geruchsqualitäten auch bei Arist. de an. 421 b 22 ff; Albin 19, 2 S. 174, 9 f und Galen XI, 699 Kühn.

## § 58

**220, 4 ff** φωνὰ . . . ἀκοά ἐστι

Gegenüber dem bisherigen Text empfiehlt es sich, mit Prof. Marg (mündlich) folgendes zu ändern:

a) Hochpunkt (statt Komma) nach δι' ὤτων und Komma (statt Punkt) nach χωρέοντες; denn auch an der platonischen Parallelstelle (s.u.) sind φωνή und ἀκοή klar getrennt; vgl. Albin 19 S. 173, 37 ff;
b) ἐν τ' αὐτοῖς (nach N; bisher: ἐν δ' αὐτοῖς).

Timaiosparallele ist 67 b 2 ff: ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὤτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδιδομένην, τὴν δὲ ὑπ' αὐτῆς κίνησιν, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μὲν ἀρχομένην, τελευτῶσαν δὲ περὶ τὴν τοῦ ἥπατος ἕδραν, ἀκοήν. Die Stelle ist schwierig und hat in alter und neuer Zeit recht unterschiedliche Interpretationen erfahren (cf. Taylor 476 f). Des TL Interpretation lautet folgendermaßen: Die φωνά (der Laut) ist ein Impuls (πλᾶξις; Platon: πληγή) in der Luft als Medium (ἐν ἀέρι[1]); Platon: ὑπ' ἀέρος: d.h. die Luft selbst löst bei Platon den Impuls in uns aus),

---

[1]) Vgl. Arist. de an. 420 b 13: φωνὴ δ' ἐστὶ ζώου ψόφος . . . πᾶν ψοφεῖ τύπτοντός τινος καί τι καὶ ἔν τινι, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀήρ.

der durch die Ohren (δι' ὤτων) zur Seele (ψυχή) gelangt (διικνουμένα; Platon: διαδιδομένη). Soweit stimmen beide ziemlich weitgehend überein; nur daß TL das ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος wegläßt [1]).

Den zweiten Teil des platonischen Satzes, der bis heute noch nicht zufriedenstellend erklärt ist (Cornford 276), interpretiert TL folgendermaßen: Damit die genannte κίνησις vom Kopf bis zur Leber durchlaufen kann, müssen die πόροι der Ohren vom Kopf bis zur Leber reichen. In diesen πόροι befindet sich πνεῦμα, dessen Bewegung das Gehör ist. Bei Platon ist es die vom Kopf bis zur Leber reichende Bewegung, die Gehör genannt wird. TL fragt nach den Voraussetzungen für Platons vage Angaben und findet sie a) in den Kanälen, die vom Kopf bis zur Leber reichen, und b) in dem in ihnen enthaltenen Pneuma.

πόροι sind wie 219, 18. 19; 220, 1 die Kanäle, durch die die Sinneseindrücke weitergeleitet werden (Platon verwendet dafür die Ausdrücke φλέβες, φλέβια). Im gleichen Sinne verwenden das Wort Alkmaion, Aristoteles, Herophilos, Galen u.a.; cf. aber schon Menon 76 c; dann Axiochos 366 a.

In der Tatsache, daß die Poroi mit Pneuma gefüllt sind, könnte man eine Anspielung auf die Lehre von den Nervenbahnen erblicken (so Anton 345), deren Entdeckung auf Herophilos und Erasistratos zurückgeht [2]). Denn nach Herophilos (bei Galen, de usu partium II, 93 Helmreich = III, 813 Kühn), nach Erasistratos (bei Galen, Plac. 598 ff M = V, 602 ff K u.ö.; cf. Jaeger, Pneuma 69) und Galen selbst (z.B. VII, 88 f Kühn; Plac. 607 f M = V, 610 f K u.ö.) sind die πόροι oder νεῦρα genannten Nerven tatsächlich mit Pneuma gefüllt (vgl. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie I, 2, Nachdruck Amsterdam 1961, S. 147; 191; F. Solmsen, Mus. Helv. 18, 1961, 184 ff). Akzeptiert man die Annahme, daß mit Poroi an dieser Stelle die Nerven und mit Pneuma das ψυχικὸν πνεῦμα Galens in den Nerven gemeint seien, so bleibt doch auffällig, daß das Pneuma bei TL sonst nicht im Zusammenhang mit den

---

[1]) Die Worte bereiteten antiken und modernen Erklärern erhebliche Schwierigkeiten; vgl. Taylor 476 f. TL hat sie wohl nicht verstanden und deswegen weggelassen.

[2]) Bei Aristoteles sind die Poroi zwar auch mit Pneuma gefüllt (vgl. G. A. 744 a 1 ff), aber dessen Bewegung ist noch nicht die Sinnesfunktion wie bei TL. Außerdem ist der aristotelische Begriff der Poroi weiter als der des TL. Denn er bezeichnet nicht nur die Sinnesbahnen, während er bei TL auf diese beschränkt ist. Vgl. F. Solmsen, Mus. Helv. 18, 1961, 169 ff.

Sinnesorganen erwähnt wird, ja daß 219, 18. 19. 23 f die Poroi leer zu sein scheinen, obschon auch das nicht ganz klar ist.

**220, 6 ff** φωνᾶς . . . ἀνάρμοστος

Die Stelle läßt sich auf zwei Weisen übersetzen, je nachdem worauf man ἁ μέν bezieht:

a) Bezieht man es auf φωνᾶς καὶ ἀκουᾶς, dann lautet die Stelle: Von Stimme und Gehör (= gehörtem Laut) ist die rasche hoch. . .
b) Bezieht man ἁ μέν auf κίνασις, so ist zu übersetzen: Die schnelle Bewegung der Stimme und des Gehörs ist der hohe (sc. Ton).

Die gleiche Doppeldeutigkeit liegt schon an der platonischen Parallelstelle vor: Tim. 67 b 6: ὅση δ' αὐτῆς ταχεῖα, ὀξεῖαν (θῶμεν), ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέραν. Hier beziehen Taylor 477 und Cornford 275 ὅση auf κίνησις („a rapid motion produces a high pitched sound"), die Übersetzer des Timaios in: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 5, Rowohlt Hamburg 1961 auf αὐτῆς *sc.* τῆς φωνῆς („den raschen Ton bezeichnen wir als hohen"). Auf αὐτῆς bezogen ὅση in der Antike Galen, Compendium XVd (S. 70: *et vox acuta velox nuncupatur, vox autem gravis tarda* . . .) und Albin 19, 1 S. 174, 4 f. Tim. 80 a 3 f sind es die φθόγγοι, die schnell und langsam, hoch und tief werden.

TL scheint also im Hinblick auf die Unklarheit bei Platon bewußt eine Präzisierung des Satzsubjektes vermieden zu haben.

μέσα δ' ἁ συμμετροτάτα: die nach dem besten Verhältnis ist die Mittellage; nach Tim. 80 b 4 (wie Anton annimmt)? Sonst ist mir der Gedanke nicht wieder begegnet; vgl. immerhin Sext. Emp. Math. X, 268 (ὀξέος τε καὶ βαρέος τὸ σύμφωνον) mit Ps. Archytas, de oppos. S. 17, 8 Thesleff* (ὀξέος δὲ καὶ βαρέος τὸ ὁμόφωνον).

ἁ μὲν πολλὰ . . . μικρά: Tim. 67 c 1: μεγάλην δὲ τὴν πολλήν, ὅση δὲ ἐναντία, σμικράν.

κεχυμένα — συναγμένα: Zusatz des TL gegenüber dem Timaios, dessen Sinn nicht klar ist. Möglicherweise meint er die sich weit erstreckende, ausgedehnte φωνή oder κίνησις — etwa eines Orchesters — im Gegensatz zur ausdehnungsmäßig begrenzten — etwa einer Einzelstimme (nach Prof. Cherniss, brieflich).

ἁ δὲ τεταγμένα . . . ἀνάρμοστος: die nach musikalischen Verhältnissen geordnete φωνά (oder κίνασις) ist harmonisch-wohlklingend

(der harmonisch wohlklingende Ton), die ungeordnete und nicht nach mathematischen Verhältnissen bestimmte dagegen unharmonisch und dissonant (der unharmonische und dissonante Ton). Trotz des Singulars meint TL hier nicht den Einzelton, der an sich niemals harmonisch oder unharmonisch sein kann, sondern eine Mehrzahl von Tönen, die in ihrem Verhältnis zu einander harmonisch-wohlklingend oder unharmonisch-dissonant sind. Cf. Tim. 80 a 4 f: τοτὲ μὲν ἀνάρμοστοι φερόμενοι (*sc.* οἱ φθόγγοι) δι' ἀνομοιότητα (!) τῆς ἐν ἡμῖν ὑπ' αὐτῶν κινήσεως, τοτὲ δὲ σύμφωνοι δι' ὁμοιότητα (!). Die φθόγγοι (d.h. die Stöße der Luft: cf. 67 b 2: ὑπ' ἀέρος) erzeugen in uns Bewegungen (cf. 67 b 4 f), die entweder ὅμοιοι oder ἀνόμοιοι sein können. Sind sie ὅμοιοι, so erzeugen sie Zusammenklang (συμφωνία), sind sie ἀνόμοιοι Disharmonie (ἀναρμοστία). Die bei Platon in Abweichung von TL genannten Begriffe ὁμοιότης und ἀνομοιότης meinen, „that the succession of shocks in brain and blood set up by a rapid sound outside must correspond with the shocks set up later by a slower sound . . ." (Cornford 324). Dem entspricht ziemlich genau die Lehre des TL; denn auch bei ihm ist es die innere Bewegung, auf die es beim Gehör ankommt (220, 5); sie muß geordnet sein, damit Harmonie entsteht; d.h. ihre einzelnen Impulse müssen wie bei Platon zusammenstimmen, TL präzisiert: nach musikalischen Gesetzen zusammenstimmen. In der Terminologie ist TL moderner.

ἐμμελής („harmonisch") ist als musikalischer Fachausdruck unplatonisch; cf. jedoch Kritias 106 b; Nomoi 876 d u.a. ἐμμελὴς φωνή: Plut. virt. mor. 6 (444 F); häufiger bei Philon, vgl. Leisegangs Index.

ἐκμελής τε καὶ ἀνάρμοστος: Hendiadyoin: „unharmonisch und dissonant"; ἐκμελής ist unplatonisch, findet sich aber im Fr. 9 H des Xenokrates, dann häufig bei Aristoxenos, Philon und Späteren (cf. Anton 364). Die Unterscheidung von emmelischen und ekmelischen Intervallen geht auf die alten Pythagoreer zurück (B. L. van der Waerden, RE s.v. Pythagoreer, Bd. XXIV, 1963, Sp. 279). Zum ganzen Abschnitt vgl. Adrast bei Theo Smyrn. Expos. S. 50, 9 ff: πλήξεως δὲ καὶ κινήσεως γενομένης περὶ τὸν ἀέρα, ταχείας μὲν ὀξὺς ἀποτελεῖται ὁ φθόγγος, βραδείας δὲ βαρύς, καὶ σφοδρᾶς μὲν μείζων ἦχος, ἠρέμου δὲ μικρός. τὰ δὲ τάχη τῶν κινήσεων καὶ αἱ σφοδρότητες ἢ ἐν λόγοις τισὶν ἀποτελοῦνται, ἢ καὶ ἀλόγως πρὸς ἄλληλα. ὑπὸ μὲν οὖν τῶν ἀλόγων ἄλογοι καὶ ἐκμελεῖς γίνονται ψόφοι . . . ὑπὸ δὲ τῶν ἐν λόγοις τισὶ πρὸς ἀλλήλους, πολλαπλασίοις ἢ

ἐπιμορίοις ἢ ἁπλῶς ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐμμελεῖς καὶ κυρίως καὶ ἰδίως φθόγγοι; vgl. Calcidius 44 S. 92, 19 ff.

## § 59

**220, 10 f** τέταρτον ... λέγεται

Tim. 67 c 4 ff: τέταρτον δὴ λοιπὸν ἔτι γένος ἡμῖν αἰσθητικόν, ὃ διελέσθαι δεῖ συχνὰ ἐν ἑαυτῷ ποικίλματα κεκτημένον. Eigentlich müßte es bei TL heißen: πέμπτον γένος; denn er hat vorher behandelt: 1) ἀφά, 2) γεῦσις, 3) ὀσμά, 4) ἀκοά. Bei Platon fehlt die ἀφή in der Zahl der Wahrnehmungen — denn statt von der ἀφή spricht er allgemein von περὶ ὅλον τὸ σῶμα παθήματα (vgl. S. 159) — und insofern ist das τέταρτον bei Platon einigermaßen gerechtfertigt. Entweder übernimmt TL das τέταρτον γένος ohne weitere Überlegungen aus der Vorlage (Timaios oder Timaiosabriß) oder er zählt wie Aristoteles (de an. 434 b 15 ff; P.A. 656 b 27; 660 a 21) die γεῦσις zur ἀφή (Anton 355 f; vgl. die Betonung der Verwandtschaft von ἀφά und γεῦσις: § 56).

πολυειδέστατον: vgl. Ps. Archytas, de sap. S.43, 28 f Th: ὄψις ... πολυειδεστάτα τᾶν ἀλλᾶν αἰσθασίων ἐστί.

ὁρατὰ δὲ λέγεται: sichtbar werden sie (sc. die Gegenstände dieses Genus) genannt. Nicht so bei Platon, der gleich von den Farben spricht. Wenn TL dann fortfährt: Zu diesem Genus gehören verschiedene Farben ..., dann scheint er damit auf eine alte Unterscheidung (Arist. Phys. 201 b 4; Met. 1065 b 32) hinzudeuten, nach der Sichtbares und Farben nicht identisch sind, die Farben vielmehr zum Genus des Sichtbaren gehören.

**220, 11 f** ἐν ᾧ ... φοινικοῦν

Tim. 67 c 4 ff: ὃ (*sc.* γένος) διελέσθαι δεῖ συχνὰ ἐν ἑαυτῷ ποικίλματα κεκτημένον, ἃ σύμπαντα μὲν χρόας ἐκαλέσαμεν.

ἐν ᾧ (γένει): Tim. 67 c 5: ἐν ἑαυτῷ.

χρώματα — κεχρωσμένα: Albin IV S. 155, 37 ff: τῶν αἰσθητῶν ἐστι τὰ μὲν πρῶτα, ὡς αἱ ποιότητες οἷον χρῶμα λευκότης, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκὸν τὸ κεχρωσμένον; vgl. Galen, Plac. 623 M / 625 K: τὸ δὲ οἰκεῖον αἰσθητὸν ὄψεως ... τὸ τῶν χρωμάτων ἐστὶ γένος ... συνδιαγιγνώσκει δὲ αὐτῷ τὸ κεχρωσμένον σῶμα; Nemesios von Emesa 182 f M: αἰσθάνεται δὲ κατὰ πρῶτον μὲν λόγον τῶν χρωμάτων, συνδιαγιγνώσκει δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ κεχρωσμένον σῶμα; vgl. 183, 7 ff M und schon viel früher Lukrez IV, 492:

*varios rerum sentire colores et quaecumque coloribu' sint coniuncta videre.* Zum Genus des Sichtbaren gehören a) die Farben als solche und b) die gefärbten Dinge.

Die Scheidung von χρῶμα und κεχρωσμένον σῶμα ist möglicherweise schon vorlukrezisch. Nach Lukrez erstarrte sie zur Formelhaftigkeit (W. Jaeger, Nemesios von Emesa, Berlin 1914, S. 34 ff).

πρᾶτα δὲ ... φοινικοῦν: Platon (Tim. 67 e 5 ff) spricht nicht von Grundfarben, allerdings sind bei ihm μέλαν, λευκόν, λαμπρόν [1]) und ἐρυθρόν die primären Farben, aus denen die übrigen gemischt werden (Anton 357). Das φοινικοῦν des TL vertritt also das ἐρυθρόν des Timaios. Eine gleiche Skala von Grundfarben wie die des TL konnten weder Anton noch ich finden; vgl. jedoch Philon, leg. all. III, 57, wo das φοινικοῦν als vierte Grundfarbe auftaucht. Als Regenbogenfarbe wird es bei Arist. Meteor. 372 a 1 ff genannt, wie denn das φοινικοῦν bei Aristoteles überhaupt häufiger ist als das ἐρυθρόν (Ryle 189).

φοινικοῦς: „Scharlach oder Karmesinrot mit Blauschimmer" (E. Veckenstedt, Gesch. der griech. Farbenlehre, Paderborn 1888, S. 3; vgl. S. 29).

**220, 13** τἆλλα ... γεννᾶται

So Tim. 68 a 5 ff.

κιρναμένων (cf. 208, 17): κίρνημι ist nach Anton 367 und LSJ s.v. poetisch, findet sich aber in der Prosa bei Diokles bei Oribasius IV, 144, 41; 145, 15 Raeder = fr. 141 Wellmann, beim Arzt Dieuches ebd. I, 292, 32 Raeder, dann bei Philon und Späteren. Komposita des Verbs finden sich bei Arist. de insomn. 460 a 30, im ps. platonischen Axiochos 371 d und früher schon in jonischer Prosa (Hdt. I, 52, 2 u.a.). Vgl. Anton 367.

---

[1]) Das λαμπρόν wird bei Platon zwar nicht ausdrücklich als Farbe bezeichnet, aber unter den χρόαι (67 c 6) aufgezählt. Obschon es 68 a 5 f verschiedenartige Farben erzeugt, wird es b 5 und c 5 wie die drei übrigen primären Farben behandelt, aus deren Mischungen die restlichen Farben entstehen (Cornford 277 f). TL übergeht diese Unstimmigkeiten bei Platon und rechnet das λαμπρόν einfach zu den Grundfarben (Galen, Comp. XVI b nennt das λαμπρόν *color*!). Seine Aufzählung der Farben ist nur aus dem Timaios verständlich.

Der Versuch, alle Farben auf vier Grundfarben zurückzuführen, ist alt: Empedokles VS 31 A 92; Demokrit VS 68 A 135 (§§ 73 ff); Pythagoreer, Dox. Gr. 313, 21 ff. Später war diese Systematisierung geläufig.

**220, 13 ff** τὸ μὲν ὢν . . . πέφυκε

TL trägt nach, was bei Platon ziemlich am Anfang der Erörterung der Farben steht: Tim. 67 d 5 ff: . . . τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὄψεως λευκόν, τὸ δ' ἐναντίον αὐτοῦ μέλαν; durch σύγκρισις und διάκρισις ist das Gesicht der Wärme- und Kälteempfindung und dem Geschmack verwandt (ἀδελφά: e 2).

τὸ μὲν θερμὸν . . . δύναται: vgl. Tim. 61 d 6 - 62 b 6. Das θερμόν wird dort durch διάκρισις (d 7; a 3) charakterisiert, das ψυχρόν durch συνωθεῖν (a 8) und συνάγειν (b 3). Vgl. zu 219, 16 ff.

διαχῆν: „spalten, zerteilen": Tim. 45 e; 46 d u.ö.; Phil. 46 e wird das Wort synonym mit διακρίνειν verwendet; vgl. Hipp. de carn. 3 (VIII, 588 L): τὸ δὲ θερμὸν διαχέει. διαχῆν τὰν ἀφάν: sehr kurz für: das Tast organ spalten; ähnlich: συνάγεν τὰν γεῦσιν, statt: das Geschmacks organ zusammenziehen.

συνάγεν: Tim. 62 b 3 ~ συγκρίνειν.

τὸ μὲν στρυφνὸν . . . πέφυκε: Tim. 67 d 8 f entspricht das δριμύ dem θερμόν, es spaltet das Fleisch, und das στρυφνόν dem ψυχρόν, es zieht es zusammen; cf. 65 c 6 ff: ὅσα . . . συνάγει τὰ φλέβια . . . στρυφνά; e 7 wird das δριμύ durch τέμνειν (= διαιρεῖν: vgl. 79 a 1 mit 80 d 3) charakterisiert.

*Ernährung und Atmung* (§§ *60-67*)

Themen dieses Kapitels sind die Digestion der Nahrung (§ 60; cf. §§ 66 f), die Atmung (§§ 61; 64), die mit der Atmung verwandten Phänomene des Schröpfkopfes und des Bernsteins (§§ 63; 65), Wachstum, Blüte, Schwund und Tod (§§ 66 f). Der Aufbau des Kapitels ist sehr verschlungen, weil die Themenkreise so eng miteinander verzahnt sind, daß der eine den anderen immer schon impliziert. — Die Timaiosparallelen sind:

| | |
|---|---|
| § 60 | : vgl. 77 c 6 ff; 78 e 5 - 79 a 4; 80 d 1 - 7 |
| §§ 61 f; 64 | : vgl. 78 d 1 - e 5; 79 a 5 - e 9 |
| §§ 63; 65 | : vgl. 79 e 10 - 80 c 8 |
| §§ 66 f | : vgl. 70 a 7 - b 1; 79 a 2 f; 80 d 6 - 81 e 5; 84 d 2 ff. |

Die Lehren des Timaios sind in diesem Kapitel sehr stark verändert. TL bemüht sich sichtlich, überholte platonische Lehren zu übergehen und womöglich durch moderne zu ersetzen.

## § 60

**220, 17 ff** τρέφεσθαι . . . φέρον

Prof. Marg (mündlich) möchte jetzt nach ἀγομένας durch Komma interpungieren, so daß ὑπὸ τῶ πνεύματος sich auf διαδιδομένας und ἀρδομένας bezieht. Gleichwohl bleibt der genaue Sinn der Stelle schwierig: „Ernährt werde die Behausung der an der Luft lebenden

Wesen und zusammengehalten, wenn die Nahrung im Zufluß weitergeleitet wird durch die Kanäle in die ganze Körpermasse — gleichsam durch Bewässerungsgräben geführt — und befeuchtet wird vom Pneuma, welches sie verteilt (oder: zerteilt) und bis zu den Endpunkten bringt."

D.h. doch wohl, daß die (ungestörte) Ernährung und der (innere) Zusammenhalt des Körpers sich im ungehinderten Fluß der Nahrungssäfte (und der Atemluft: τᾶς μὲν τροφᾶς - ἁ δ' ἀνάπνοια) manifestieren (cf. § 67: αἴ κα μήκετι ...). Dieser Gedanke findet sich in dieser Form im Timaios nicht (vgl. aber zu 221, 11 ff).

In der Darstellung der Verarbeitung und Verteilung der Nahrung im Körper hat TL zwei Vorstellungen des platonischen Timaios zusammengearbeitet (oder durcheinandergeworfen):

a) die Befeuchtung des Körpers durch das Blut (= Nahrung): 77 c 7-9; 78 e 4; cf. TL § 66;
b) das Feuer-Luft-Gemisch als Motor der 'Bewässerung': 78 e 5 ff; 80 d 1 ff.

Diese beiden Vorstellungen werden bei TL zu der einen vereinigt, daß das Pneuma Prinzip der Befeuchtung und der Digestion ist, das Befeuchtete aber nicht der Körper, sondern die Nahrung. Möglicherweise will er mit dem letzteren Gedanken ausdrücken, daß die an sich trockene Nahrung unter Einwirkung des Pneuma zum Chylos oder zu Blut werde.

Daß der Körper durch die Kanäle (φλέβες, ὀχετοί) ernährt wird, ist platonische Lehre (Tim. 78 e 5 ff), doch ist der Motor dieses Vorganges bei Platon nicht das Pneuma, sondern ein Feuer-Luft-Gemisch (ebd.; s. jedoch unten). Ferner sagt Platon nirgends, daß er seine Lehre von der Digestion der Nahrung auf die ἐναέρια ζῶα beschränkt wissen möchte, ja er spricht davon, daß dieser Vorgang „allen Lebewesen" gemein sei (80 d 6; 79 d 1).

σκᾶνος: vgl. zu 218, 9.

ἐναερίων ζώων: die Wassertiere sind wohl deswegen ausgeschlossen, weil die Kombination von Atmung und Nahrungsverarbeitung nicht auf sie zutrifft. ἐναέριος ist nacharistotelisch; vgl. Anton 380; LSJ s.v.

τᾶς μὲν τροφᾶς διαδιδομένας: Platon bildhafter: 78 e 5 ff: das Feuer, das der Atemluft folgt, zerkleinert (im Magen) die Nahrung und führt sie dem Körper zu οἷον ἐκ κρήνης ἐπ' ὀχετοὺς ἐπὶ τὰς φλέβας ἀντλοῦν αὐτά. Die τροφή wird wohl wie bei Platon (Tim.

80 e 6 f; cf. Cornford 303) im Blut bestehen (Anton 370), das seinerseits aus den Nahrungsstoffen entsteht; vgl. 221, 12 mit 223, 21: Blut und τροφή scheinen austauschbar zu sein. Das μέν hat seine Entsprechung in ἁ δ' ἀνάπνοια: die Atemluft tritt also gleichberechtigt neben die τροφά. Beide sind insofern verwandt, als auch die Luft eine Art Nahrung für die innere Wärme ist (§ 61). Ernährung und (innerer) Zusammenhalt sind solange gewährleistet, wie die Digestion der Nahrung und der Fluß der Luft ungehindert vor sich gehen (§§ 62; 67).

διὰ τῶν φλεβῶν: „durch die Kanäle": Tim. 78 b 3; 79 a 3: ἐπὶ τὰς φλέβας. TL unterscheidet φλέβες und πόροι. Die πόροι sind die Kanäle, durch die die Sinneswahrnehmungen weitergeleitet werden (vgl. zu 220, 4 ff), die φλέβες die Gänge, durch die die Nahrung geführt wird. Platon verwendet für beide Arten von Kanälen den Ausdruck φλέβες, φλέβια (vgl. Tim. 66 a 3; 65 d 3 - 77 d 1; 79 a 3).

εἰς ὅλον τὸν ὄγκον: „in die ganze Körpermasse": Tim. 80 d 6: καθ' ὅλον τὸ σῶμα; ὄγκος: Tim. 81 b 8; 83 d 3; e 4.

κατ' ἐπιρροάν erklärt die Digestion: sie ist ein ständiges Zufließen: vgl. Tim. 80 d 6 f: καὶ διὰ ταῦτα δὴ καθ' ὅλον τὸ σῶμα πᾶσιν τοῖς ζῴοις τὰ τῆς τροφῆς νάματα οὕτως ἐπίρρυτα (!) γέγονεν; Tim. 77 c 7: τὸ σῶμα αὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἷον ἐν κήποις ὀχετούς, ἵνα ὥσπερ ἐκ νάματος ἐπιόντος (!) ἄρδοιτο; cf. 79 a 2 ff; 80 d 1 ff.

Das Bild von der Bewässerungsanlage ist sehr beliebt in medizinischer Literatur; vgl. Hipp. de morbo sacro 7 Jones (4. VI, 368 Littré); Arist. P.A. 668 a 9 ff; Galen, Scr. min. III, 254 H = II, 210 f K; Plac. 513 M / 525 K (Taylor 546).

ὑπὸ τῶ πνεύματος: Bei Platon ist der Motor der Aufbereitung und Verteilung der Nahrung ein Gemisch aus Atemluft und Feuer (Tim. 78 e 5 ff; 80 d 1 ff), wobei sogar dem Feuer die Hauptlast zuzufallen scheint. Allerdings kann dieses Gemisch auch einfach Pneuma genannt werden (79 b 2). TL hat entweder Pneuma und πῦρ identifiziert (so zum erstenmal (Arist.) περὶ πνεύματος; cf. Jaeger, Pneuma 58 ff) oder das πῦρ einfach weggelassen wie Platon Tim. 79 b es tut. In jedem Fall war es jedoch seine Absicht, den modernen Begriff herauszustellen, mit dem im Hellenismus nahezu alle physiologischen Vorgänge erklärt wurden.

Der Begriff des Pneuma bei TL ist schillernd: einmal bedeutet er Atemluft (221,2. 12; 223, 22), dann ist das Pneuma das, was in den Poroi die Wahrnehmung erzeugt (220, 5 f). Pneuma besitzt

auch der Bernstein (221, 6) und Pneuma kann zur Krankheitsursache werden (221, 23). Das Pneuma hat bei TL also eine viel größere Bedeutung als bei Platon. Was aber ist an der vorliegenden Stelle mit Pneuma gemeint? Nach der platonischen Vorlage zu urteilen, gewiß die Atemluft. Vielleicht spielen aber auch spätere Theorien mit herein, die im Pneuma das Prinzip der Aufbereitung und Verteilung der Nahrung sehen; vgl. Erasistratos bei Galen, Scr. min. III, 187 f H = II, 119 f K; (Galen) XIX, 372 f; XIV, 697; Anon. Lond. XXII, 49 f (cf. Wellmann, RE s.v. Erasistratos, Bd. VI, 1907, Sp. 338); Photios, Bibl. cod. 211 S. 168, 40 ff Bekker: ὅτι τοῦ πνεύματος ἰδιότητι ἡ πέψις καὶ ὅτι οὐχ οὕτως. ὅτι τῷ πνεύματι ἡ ἀνάδοσις καὶ ὅτι οὐχ οὕτως (Titel des 7. und 11. Buches des medizinischen Werkes des Dionysios von Aigai mit der Aufschrift Δικτυακά).

ἄρδειν, im Zusammenhang mit der Nahrungsverbreitung: TL 221, 9; Tim. 78 e 5; 77 c 9; Hipp. de carn. 13 (VIII, 600 Littré): ἀρδόμενα γὰρ ὑπὸ τῆς τροφῆς αὔξεται ἕκαστα.

διαχεῖ: Anton 378: „zerteilen" (cf. Tim. 45 e u.ö); m.E. hat διαχεῖν hier die Bedeutung „verteilen" (cf. Gales Übersetzung: „diffundit"; Schmidt: „verbreitet") wie Hipp. de victu II, 60 (VI, 572 Littré): τὴν τροφὴν εἰς τὸ σῶμα διαχέοντες.

## §§ 61-65

In diesen Paragraphen bespricht TL die Atmung und die ihr verwandten Phänomene. Der Gedankengang ist sehr verschlungen und eher assoziativ als logisch: Nach einem Ansatz zur Atmungslehre, der nur die beiden ersten Phasen der Atmung bringt (220, 20-23), führt die Bemerkung über die von der „natürlichen Wärme" verbrauchten Luft (Zeile 23) zu dem allgemeinen Satz, daß es im Lebewesen keine Leere geben dürfe, sondern alles Verbrauchte sofort ersetzt werden müsse, soll die innere Einheit des Organismus gewahrt werden. Über § 63 kehrt der Gedankengang dann wieder zur Atmung zurück: das gleiche Prinzip, d.h. Ersatz verbrauchter und ausgeschiedener Luft, herrscht auch bei Schröpfkopf und Bernstein vor, die beide Abbilder der Atmung sind. Da die Atmung noch nicht vollständig behandelt ist, holt TL das hier (§ 64) nach, um dann (§ 65) die Behandlung der 'Abbilder' zu Ende zu führen. Die platonische Reihenfolge (Atmung: 79 a 5 - e 9; Analogien zur Atmung: 79 e 10 - 80 c 8) ist bei TL durch die Digression 220, 23: τινὸς δὲ ... - 220,26 τῶ κενῶ gestört worden, die im Timaios keine Entsprechung hat. Von dieser aus dem

Rahmen des Timaios herausfallenden Erörterung lenken die Beispiele der Siyka und des Bernsteins wieder zum eigentlichen Thema, der Atmung, zurück.

## § 61

**220, 20 ff** ἃ δ' ἀνάπνοια . . . στομίων

Hier behandelt TL die ersten beiden Phasen der § 64 folgenden Gesamtdarstellung der Atmung. Vorlage für die ganze Atmungstheorie des TL war Tim. 79 a 5 - e 9. Auch bei Platon ist Voraussetzung für die Theorie das Fehlen jeglicher Leere im Kosmos (79 b 1; c 1: διὰ τὸ κενὸν μηδὲν εἶναι), aber während Platons Theorie auf der Periosislehre beruht, die besagt, daß die Atmung nur durch Stoßen der Luft erfolgt (79 b 1 ff; 80 c 3 f), hält TL (Z. 21; 221, 6) an der ἕλξις fest, die Platon ausdrücklich ablehnt (80 c 3 f). Bei TL erfolgt zumindest das Einatmen durch Zug und nicht durch Stoß wie bei Platon; denn ἐπιρρέοντος καὶ ἑλκομένω meint das Einatmen. Wie Platon vertritt TL die Hautatmung (διαπνοή; *perspiratio*).

ἀνάπνοια (BW) wohl zu lesen statt ἀναπνοά (NW v. l.; so auch 221, 2). ἀνάπνοια ist nach Thesleff 90 eine archaisierende Wortbildung (vgl. Pindars πνοιά); sie findet sich allerdings auch bei (Arist.) Probl. 962 a 26.

ἐπιρρέοντος καὶ ἑλκομένω: sehr undeutlich im Ausdruck. TL sagt nicht, auf welchem Wege die Luft zufließt und angesaugt wird. Aus § 64 wird aber klar, daß dies durch Mund und Nase geschieht.

ἑλκομένω: beim Einatmen wird die Luft angesogen [1]). Gegen die platonische Periosislehre wandten sich die Ärzte Erasistratos (bei Galen, Scr. min. III, 182 H = II, 111 K; in Tim. S. 25, 22 ff Schröder) und Galen (in Tim. a.O.; Plac. 714 ff M / 707 ff K). Galen vertrat die Ansicht, daß das Einatmen durch Muskelkraft geschieht, durch Ansaugen wie bei den Blasebälgen in der Schmiede (Plac. 715 M / 708 K). Auch im Peripatos wurde gelehrt, daß man die Luft einsauge (ἕλκειν: de respir. 471 a 26. 27).

τῶ ἀέρος: bei Platon ein Feuer-Luft-Gemisch (Tim. 76 e 6; 80 d 3).

---

[1]) Taylor 565 irrt, wenn er für TL die Periosislehre voraussetzt; denn die Ausdrücke ἀντεπεισάγεται und ἀντεπιφέρεται (221, 3 f) sind zu allgemein, als daß sie auf die platonische Lehre hinwiesen. Vgl. Antyllos bei Oribasius I, 162, 23 f Raeder, der vom ἀντικαταχωρισμὸς τοῦ δεδαπανημένου spricht, ohne die Periosislehre zu vertreten (cf. 161, 26 ff).

διὰ τῶν ἀοράτων στομίων: Tim. 79 c 3: διὰ μανῶν τῶν σαρκῶν; cf. 78 d 5; στόμιον: Staat 615 d 5; e 2.

**220, 22 f** δι' ὧν καὶ ἁ νοτὶς ἐπιφαίνεται

Vom Schweiß handelt Tim. 74 c 1 ff. Zwar sagt Platon nicht, daß Luft und Schweiß durch dieselben Öffnungen austreten, doch ist der Schluß naheliegend, da die Luft (wie der Schweiß) διὰ μανῶν τῶν σαρκῶν austritt (79 c 3 f; Anton 382). Die gleiche Vorstellung wie bei TL scheint auch hinter (Arist.) Probl. II, 23 (cf. II, 1) zu stehen, wenn es dort heißt, beim Anhalten des Atems und damit der Perspiration werde auch der Schweiß zurückgehalten. Daß der Schweiß durch das Pneuma hervorgetrieben wird, lehrt Theophr., de sudore fr. 2 Wimmer (vgl. dazu Jaeger, Pneuma 66, 1).

νοτίς: „Schweiß": Tim. 74 c 2.

**220, 23** τινὸς δὲ καὶ . . . ἀπαναλωμένω

Zusatz des TL: die innere Wärme braucht einen Brennstoff, und den bildet die Luft. Diese Lehre wird auch in einigen Schriften des Corpus Hippocraticum vertreten: de carn. 6 (VIII, 592 ff Littré; cf. Flashar 751); de nat. puer. 12 (VII, 486/8 Littré); de flat. 3 (CMG 1, 1 S. 93, 10 f Heiberg). Sie findet sich ferner bei (Arist.) Probl. 34, 12 (964 b 5 ff).

φυσικὰ θερμότας: aristotelisch; vgl. P.A. 650 a 14; G.A. 732 b 32. Die φυσικὴ θερμότης ist wohl identisch mit dem ἔμφυτον θερμόν (so Alex. Aphr. de febr. 8, Physici et medici Gr. minores ed. Ideler S. 85, 26 ff); Galen, Plac. 712 M /706 K tadelt (οὐκέτι ἐπαινῶ) Platon, weil er die Verdauungswärme πῦρ statt mit Hippokrates ἔμφυτον θερμόν nennt. TL schließt sich der moderneren Ausdrucksweise an.

## § 62

**220, 23 ff** ἀνάγκα . . . ἀμάχανον

Auch im Timaios wird jede leere Stelle sofort von einem anderen Gegenstand wiederausgefüllt (z.B. 79 c 1 ff). Prinzip dieses Mechanismus ist die platonische Periosislehre. Der Wortlaut des TL (ἀντικαταχθῆμεν, τὸ ἴσον) erinnert jedoch nicht so sehr an die platonische Lehre von der Unmöglichkeit eines Leeren als an die Lehre von der πρὸς τὸ κενούμενον ἀκολουθία (*horror vacui*), die wir bei Hero Alexandrinus und Erasistratos finden und die möglicher-

weise auf Straton von Lampsakos zurückgeht (Capelle 293; vgl. jedoch S. 187, Anm. 1). Vgl. Heron, Pneumatik S. 28, 6 ff Schmidt: καθ' ὁπόσον δ' ἄν τι τούτων ἐκχωρῇ, κατὰ τοσοῦτον ἕτερον ἐπακολουθοῦν τὸν κενούμενον ἀναπληροῖ τόπον. Für Erasistratos, der diese ursprünglich wohl rein physikalische Lehre auf die Medizin übertrug, vgl. Galen, Scr. min. III, 147 ff; 155 ff H = II, 63 ff; 75 ff K. Allerdings liegt bei TL keine reine Horror-vacui-Lehre im Sinne des Erasistratos vor, weil er den Begriff der ἕλξις beibehält, den Erasistratos zurückweist. Vgl. auch Antyllos an den S. 180, Anm. 1 angeführten Stellen.

ἀντικατάγω, „statt eines anderen heranführen", ist nach Anton 392; 647 und LSJ s.v. nicht weiter belegt.

**220, 25 f** οὐδὲ γὰρ . . . τῷ κενῷ

Nicht im Timaios! Daß der Körper eine Einheit sei, die keine Leere in sich berge, betonen die Pneumatiker bei Galen VIII, 674: Weder Archigenes noch Magnos noch sonst einer der Pneumatiker werde der Meinung zustimmen, daß σώματα περιέχῃ ἐν αὑτῇ ἡ ἀρτηρία, πλείστην δὲ κενὴν χώραν· οὐ γὰρ εἶναι τοιαύτην οὐδεμίαν ἐν κόσμῳ νομίζουσιν, ἀλλ' ἡνῶσθαι τὴν ὅλην οὐσίαν ἑαυτῇ (Anton 386).

(κα) σύρροον καὶ ἕν: σύρροον zu lesen mit der Vulgata (wie 223, 22); κασσύρρον (BW); denn mehrfach betont TL die Bedeutung des ungehinderten Fließens der Säfte und des Pneuma für den Bestand des Ganzen (220, 17 ff. 20 ff; 221, 2 ff. 9 ff. 11 ff; 223, 22). Der Begriff der σύρροια (und σύμπνοια: vgl. 223, 22) findet sich zudem in der medizinischen Literatur gerade im Zusammenhang mit der Betonung der Einheit des Körpers: Galen, Scr. min. III, 122 H = II, 29 K: Ἱπποκράτης μὲν γὰρ τὴν προτέραν ῥηθεῖσαν ἐτράπετο, καθ' ἣν ἥνωται (!) μὲν ἡ οὐσία καὶ ἀλλοιοῦται καὶ σύμπνουν ὅλον ἐστὶ καὶ σύρρουν τὸ σῶμα („Der ganze Körper ist ein geschlossenes Luft- und Flüssigkeits-System"; W. Müri, Der Arzt im Altertum, München 1962, S. 191); cf. ebd. 129 und zu 223, 19 ff. (κα)-σύνσοον (N) ist Hapaxlegomenon. Bei Hesych findet sich die Glosse: συνσοῦσθαι· ἐπὶ τὸ αὐτὸ συμφέρεσθαι (Hinweis von Prof. Marg); σοῦμαι ( = σεύω) und ὁ σοῦς bezeichnen gewöhnlich eine schnelle Bewegung. σύνσοον müßte dann also etwa heißen: „zusammenschießend", eine Bedeutung, die mir hier wenig sinnvoll erscheint, obschon σύνσοον lectio difficilior ist.

σύρροος als Adjektiv ist nacharistotelisch (cf. Anton 392 f; LSJ s.v.); als medizinischer Terminus technicus taucht σύρροος

m.W. nicht vor Galen (z.B. VII, 277 K) auf. Das Substantiv σύρροια findet sich im gleichen Sinne wie bei Galen zuerst bei Hipp. de alim. 23 (CMG I, 1 S. 81, 5 Heiberg), in einer Schrift, die wahrscheinlich von einem unmittelbaren Schüler des Pneumatikers Athenaios stammt (H. Diller, Arch. f. Gesch. d. Medizin 29, 1936, S. 178 ff). Daher liegt es nahe anzunehmen, daß es Athenaios selbst war, der den Begriff der σύρροια in das medizinische Vokabular eingeführt hat (Zur Lebenszeit des Athenaios und seinem Schülerverhältnis zu Poseidonios vgl. F. Kudlien, RE s.v. Pneumatische Ärzte, Suppl. XI (1968) Sp. 1097).

## § 63

**220, 26 f** ἁ δ' ὁμοία ... ἀναλογίαν

Die gleiche ὀργανοποιία findet sich auch bei leblosen Dingen in Analogie zur Atmung; nach Tim. 79 e 10 ff.

ὀργανοποιία macht Schwierigkeiten. Das Wort ist nacharistotelisch und findet sich bei Philon (s. Index), Strabon IV, 1, 2 und später (cf. Anton 393) in der Bedeutung: „Herstellung eines ὄργανον" (so LSJ auch für die vorliegende Stelle); danach wäre die Stelle zu übersetzen: Die gleiche (Weise der) Herstellung eines Werkzeuges (wie im Falle der Lunge und der στόμια?) findet sich auch bei leblosen Dingen in Analogie zur Atmung. Nun war im Vorherigen von einer Herstellung (der Lungen und Öffnungen) gar keine Rede, sondern nur von einer Wirkweise. Also wird ὀργανοποιία hier eher die Wirkweise des ὄργανον, seinen Mechanismus, meinen, obschon das Wort in dieser Bedeutung m.W. singulär ist; vgl. aber immerhin Philon, vita Mosis II, 239. Anderenfalls bleibt nur der Ausweg, an eine allzu starke Abkürzung seiner Vorlage durch TL zu denken.

**221, 1 f** ἁ γὰρ σικύα ... ἐντι

Schröpfkopf und Bernstein stehen im Abbild-Urbild-Verhältnis zur Atmung. Denn wie bei der Atmung durch die innere Wärme verbrauchte Luft ersetzt werden muß, so auch bei der Sikya. Nur daß im Falle des Schröpfkopfes die verbrauchte Luft nicht durch neue Luft ersetzt wird, sondern durch die angezogenen krankhaften Flüssigkeiten. Und wie bei der Atmung abfließende Luft sofort durch neue ersetzt werden muß, so muß auch die aus dem Bernstein ausgeschiedene Luft gleich wieder ersetzt werden. Das führt zur Anziehung von Spreu, Schoten und dergl.

Die Analogien Atmung-Schröpfkopf und Atmung-Bernstein finden sich schon bei Platon (Tim. 79 e 10; 80 c 1 f). Nur erklärt Platon die Phänomene des Schröpfkopfes und des Bernsteins mit seiner Periosislehre, während TL an der ἕλξις festhält. Zur Wirkweise der Sikya setzt auch Asklepiades (Dox. Gr. 412 a 19 ff) das Atmen in Analogie. Im übrigen vgl. zu 221, 5 f; 221, 6 f. Die seltsame Aufteilung der Behandlung von Schröpfkopf und Bernstein auf zwei Abschnitte (§§ 63/65), unterbrochen durch die kurze Darstellung der Phasen der Atmung, hängt eng mit dem verschlungenen Gedankengang der Atmungslehre überhaupt (§§ 61-65) zusammen. Vgl. S. 179 f.

## § 64

**221, 2 f** ῥεῖ γὰρ . . . καττὰς ἐκροάς

Wie Platon unterscheidet wohl auch TL vier Phasen der Atmung, von welchen jeweils zwei gleichzeitig verlaufen:

I. 1. Ausatmen durch die Haut (ῥεῖ γὰρ. . .; vgl. 220, 22: τῶ ἀπορρέοντος);
   2. Einatmen durch Mund und Nase (ἀντεπεισάγεται . . . ; vgl. 220, 21: ἐπιρρέντος καὶ ἑλκομένω);
II. 3. Einatmen durch die Haut (ἀντεπιφέρεται . . . );
   4. Ausatmen durch Mund und Nase (ὃ δὲ ἀνατείνεται καττὰς ἐκροάς [1]) ).

Die drei ersten Phasen der Atmung sind klar beschrieben; Schwierigkeiten macht nur die Beschreibung der vierten Phase; s.u. S. 186

Gegenüber Platon zeigt sich bei TL eine Phasenverschiebung. Während bei Platon das Ausatmen durch den Mund die erste Phase bildet (Tim. 79 b 2), ist bei TL das Ausatmen durch die Haut erste Phase. Gegen Platons Lehre, daß die erste Phase im Ausatmen durch den Mund bestehe, wendet sich Arist. de respir. 472 b 20 ff (cf. Taylor 567) mit dem Einwand, das Ausatmen durch den Mund könne nicht die erste Phase sein, da es im Tode die letzte Phase sei. Wohl aufgrund dieser Kritik steht bei TL das Einatmen durch den Mund vor dem Ausatmen durch Mund und Nase. Eine weitere Änderung gegenüber Platon besteht darin, daß bei diesem die ausgestoßene Luft zunächst einen ganzen Kreis

[1]) Taylor 565 f irrt in der Wiedergabe der Phasen des TL.

beschreibt (οἷον τροχοῦ περιαγομένου: 79 c 1), um dann in umgekehrter Richtung wieder einen vollen Kreis zu vollführen (κύκλον οὕτω σαλευόμενον ἔνθα καὶ ἔνθα: 79 e 7 f). D.h. die ausgestoßene Luft geht ganz im Kreise herum und kehrt an ihren Ausgangsort zurück (cf. 79 b 5 ff); ist sie an ihren Ort zurückgekehrt, so wendet sich das Rad in die andere Richtung und vollführt wieder eine ganze Drehung. Dies ist die Interpretation der alten Akademie (des Hestiaios, nach Schröders Konjektur) bei Galen, in Tim. S. 24, 21 ff Schr., und sie scheint mir die richtige zu sein (anders Fritzsche 385 f; Taylor 562).

Gegen diese Lehre hat sich nach der Galenstelle Erasistratos gewandt, wahrscheinlich nicht ohne Hinweis auf den Widerspruch zu den physiologischen Tatbeständen. Wohl infolge dieser Kritik des großen Arztes (Harder 1225) wurde dann eine neue Interpretation des Atmungsvorganges im Timaios ersonnen: Man interpretierte das platonische κύκλον ἔνθα καὶ ἔνθα (79 e) nun nicht mehr in dem Sinne, daß die Luft jeweils einen ganzen Kreis durchlaufe, sondern daß der Kreis in Wirklichkeit aus zwei Halbkreisen bestehe und die Luft jeweils einen Halbkreis beschreibe, je einen Halbkreis ἔνθα καὶ ἔνθα. Wir finden diese Lehre zuerst bei Galen a.O. (vgl. auch Plac. 719 M / 711 K).

Wenn TL auch im Zusammenhang mit der Atmung weder etwas von einem Kreis noch von einem Halbkreis sagt, so scheint doch der Vergleich mit dem Hin- und Herfluten des Euripos eher auf die Halbkreis- als auf die Kreistheorie zu deuten [1]).

ἀντεπεισάγω: „anstelle eines anderen hereinführen"; selten und spät: Aetius IV, 22, 1 (v. l.).

ἀντεπιφέρω: „anstelle eines anderen heranführen"; nacharistotelisch, öfter bei Philon (s. Index).

οἷον Εὔριπος: der Atem fluktuiert hin und her, wie der Euripos bei Chalkis hin und her fließt. Platon verwendet für seine Theorie den Vergleich vom umgetriebenen Rad (Tim. 79 c 1). Das Hin- und Herfließen des Euripos wurde in der Antike gern zum Vergleich herangezogen: Platon, Phaid. 90 c 4 f; Arist. EN 1167 b 7 (dazu Dirlmeiers Kommentar S. 549, 5); Max. Tyr. V, 6 S. 60, 12 f u.ö.; Galen, Plac. 393 M / 391 K; Calcidius 353 S. 344, 10 ff. Als Vergleich für den Atmungsvorgang kann ich allerdings keine Parallele beibringen.

---

[1]) So Harder 1225, während Taylor 565 die Halbkreistheorie für TL ablehnt.

τὸ δὲ ἀνατείνεται καττὰς ἐκροάς: Der Satz macht großen Kummer. Was ist mit τὸ δέ (NW) oder ὁ δέ (B) gemeint? Was bedeutet ἀνατείνεται, was schließlich καττὰς ἐκροάς?

Anton 389 zieht τὸ δέ zu σῶμα [1]), so daß zu verstehen ist: der Körper weitet sich beim Ausatmen oder bei den Ausgängen. So seltsam diese Theorie auch scheinen mag, sie läßt sich belegen: Der pneumatische Arzt Archigenes vertrat die Lehre, daß Nase, Mund, ja fast der ganze Körper sich beim Ausatmen weiten (Galen V, 162 ff Kühn). Antons Lösung ist möglich, doch befriedigt sie nicht ganz. Wie Anton 388 selbst zugibt, erwartet man nach der voraufgehenden dritten Phase nun die vierte Phase der Atmung. Deswegen möchte ich ὁ δέ (so nach B!) auf πνεῦμα beziehen und im Voraufgehenden ein ‹ὅ μέν› nach Εὔριπος ergänzen [2]). Mit ‹ὁ μέν› wäre die Luft gemeint, die anstelle der in der ersten Phase abgeflossenen Luft wieder einfließt (3. Phase), mit ὁ δέ die in der zweiten Phase eingeatmete Luft, die nunmehr abfließt (4. Phase).

ἀνατείνεται καττὰς ἐκροάς: „sie wendet (richtet) sich nach oben durch die Kanäle, die nach außen führen", d.h. sie fließt durch die Luftröhre, Mund und Nase ab.

Zu ἀνατείνεσθαι, „sich nach oben hin wenden", vgl. Max. Tyr. II, 2 S. 20.8 f Hobein; Procl. in Tim. I, 206, 17; 207, 18 u.ö.

## § 65

**221, 5 f** ἃ δὲ σικύα . . . ὑγρόν

Der Vergleich des Atmungsvorganges mit dem Wirken des Schröpfkopfes wird schon von Platon Tim. 79 e 10 ff angedeutet, doch führt Platon diesen Vergleich nicht weiter aus. Diese Ausführung der Lehre im Sinne der platonischen Periosis bringt Plut. Quaest. Plat. VII, 3 (1004 E ff). TL erklärt den Vorgang im Gegensatz zu Platon durch die ἕλξις [3]), die ihrerseits durch eine Verzehrung der Luft von Seiten des Feuers hervorgerufen wird. D.h. das Feuer verzehrt die Luft im Schröpfkopf, so daß in diesem ein Vakuum entsteht. Jedes Vakuum muß aber gleich wieder aufgefüllt werden (§ 62). Dies geschieht dadurch, daß der Schröpf-

---

[1]) So auch Gale S. 18; Batteux S. 59; d'Argens S. 228; Schmidt, Timaeos S. 45; Susemihl, Timaios S. 962.

[2]) ὁ δέ wurde zu τὸ δέ, nachdem ὁ μέν ausgefallen war.

[3]) ἐφέλκεται (BW) wohl richtig; cf. 220, 21; προσφέρεται wurde von N vielleicht als neutraler gegenüber der platonischen Periosislehre vorgezogen.

kopf die krankhafte Flüssigkeit ansaugt. An die Stelle der verzehrten Luft treten die krankhaften Säfte. Daß die Wärme im Schröpfkopf die Luft als Nahrung verbraucht, paßt zu 220, 23, wo die Luft Brennstoff für die φυσικὰ θερμότας des Menschen ist. Eine Parallele zu dieser Erklärung des Wirkens der Sikya ist mir nicht bekannt.

Die Sikya galt in der allgemeinen Volksmeinung immer als Beispiel und Beweis für die ἕλξις; cf. Arist. G.A. 737 b 31 f; Olympiodor, In Meteor. S. 99, 29 Stüwe; vgl. Galen VI, 208; Fritzsche 284. Man beachte, mit welchem Nachdruck sich Platon (Tim. 80 c 2 ff) gegen diese Volksmeinung wehrt.

Zum medizinischen Anwendungsbereich der Schröpfköpfe vgl. Wellmann 228 ff und Fuchs 248.

**221, 6 f** τὸ δ' ἤλεκτρον . . . σῶμα

Der Vergleich des Atmens mit dem Wirken des Bernsteins wird bei Platon, Tim. 80 c 1 angeführt, aber nicht weiter ausgeführt. Die Ausführung übernimmt stellvertretend für ihn Plut. Quaest. Plat. VII, 7 (1005 C): τὸ δ' ἤλεκτρον ἔχει μέν τι φλογοειδὲς ἢ πνευματικὸν (!), ἐκβάλλει δὲ τοῦτο τρίψει τῆς ἐπιφανείας, τῶν πόρων ἀναστομωθέντων· τὸ δὲ ταὐτὸ μὲν ἐκπεσὸν ποιεῖ τῷ τῆς σιδηρίτιδος, ἐφέλκεται δὲ τῶν πλησίον (!) τὰ κουφότατα (!) καὶ ξηρότατα διὰ λεπτότητα καὶ ἀσθένειαν· οὐ γάρ ἐστιν ἰσχυρὸν οὐδ' ἔχει βάρος οὐδὲ ῥύμην πλῆθος ἀέρος ἐξῶσαι δυναμένην, ᾧ τῶν μειζόνων, ὥσπερ ἡ σιδηρῖτις, ἐπικρατήσει. Manches an diesem Plutarchtext erregt Verwunderung: der Bernstein, bzw. das ausfließende Pneuma zieht an (ἐφέλκεται), obschon Plutarch in dem Kapitel jegliche ἕλξις bestreitet. Der angezogene Körper folgt ἐπὶ τὴν κενουμένην χώραν (kurz vorher 1005 B). Der letzte Punkt erinnert an das, was Heron, Pneumatik S. 10, 9 ff; 16, 10 ff Schmidt (möglicherweise nach Straton von Lampsakos [1]) über die Wirkweise des Schröpfkopfes sagt: Die Wärme zerkleinert und verfeinert (λεπτύνει) die Luft im Schröpfkopf, so daß diese durch die Poren (ἀραιώματα) des Eisens hinausfließen kann (Plutarch biegt um: die Poren des Bernsteins weiten sich, so daß das Pneuma hinauskann); die so entstehende Leere (κενούμενος ὁ ἐντὸς τόπος) zieht nach dem Gesetz der πρὸς τὸ κενούμε-

[1]) Das Proömium des Heron hat auf Straton zurückgeführt H. Diels, Über das physikalische System des Straton, SB Akad. Berlin 1893, S. 101 ff; vgl. Capelle 297. Diels' Folgerungen schränkt stark ein F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles V, Straton v. L., Basel 1950, S. 56 ff.

νον ἀκολουθία (*horror vacui*) die krankheitserregenden Säfte an. Aus dem Vergleich dieser Stellen läßt sich auch ersehen, was TL meint: Durch die Reibungswärme wird die Luft im Bernstein verfeinert oder die Poren werden vergrößert, jedenfalls kann das Pneuma ausfließen (ἐκκριθέντος). Da es aber leere Stellen nicht geben kann (220, 20 f. 24 f), muß das Abgeflossene ersetzt werden (*horror vacui*), sei es daß der angezogene Körper direkt πρὸς τὸ κενούμενον folgt, sei es daß er von der Luft, die an die leere Stelle fließt, mitgerissen wird (συνεφέλκεται).

ἀναλαμβάνει: „er hebt an"; wird ein Stück Bernstein z.B. über Spreu gehalten, so zieht er diese zu sich hinauf; cf. Clem. Alex. Strom. II, 5, 26, 2: τὸ ἤλεκτρον τὰς ἀχυρμιὰς ἀνακινεῖ.

τὸ ὅμοιον σῶμα: so die Hss. Daß der Magnetstein τὰ ὅμοια anziehe, findet sich öfter in der Antike (Demokrit VS 68 A 165; Galen, Scr. min. III, 133 H = II, 45 K: τὰ οἰκεῖα; cf. Empedokles VS 31 A 89). Aber diese Theorie kann nicht die Phänomene des Bernsteins erklären, wie Alexander von Aphrodisias (Quaest. II, 72, 28 = Demokrit a.O.) bemerkt: ἀλλὰ τὸ μὲν τὴν λίθον καὶ τὸν σίδηρον ἐξ ὁμοίων συγκεῖσθαι δέξαιτ' ἄν τις, πῶς δὲ καὶ τὸ ἤλεκτρον καὶ τὸ ἄχυρον; Deswegen hat Thesleff τὸ μεῖον σῶμα konjiziert. Er kann sich dabei auf die oben angezogene Plutarchstelle berufen, wo betont wird, daß der Bernstein nicht die Kraft habe, τὰ μείζονα zu bewegen, er ziehe vielmehr nur τὰ κουφότατα an (nach Alex. Aphr. ἄχυρον: Spreu; nach Epikur bei Galen, Scr. min. III, 133 H = II, 45 K: κυρήβια: Schoten, Hülsen). Aber auch Thesleffs Konjektur ist nicht restlos überzeugend (Prof. Marg, mündlich). Deswegen möchte ich vorschlagen zu lesen: τὸ ὁμόριον σῶμα: der Bernstein zieht den benachbarten Körper an; denn sein Wirkungsfeld ist weit begrenzter als z.B. das des Magneten; vgl. auch Plut. a.O.: τῶν πλησίον!

## § 66

**221, 8 f** τροφὰ δὲ πᾶσα . . . σώματι

Mit § 66 kehrt TL zum Thema der Ernährung von § 60 zurück: 'Quelle' aller Nahrungszufuhr ist der Bauch, ihre 'Wurzel' das Herz. Herz und Bauch werden hier zum erstenmal im Zusammenhang mit der Nahrungsverteilung erwähnt; § 60 nannte nur die φλέβες. TL scheint hier eine Zweiteilung in der Digestion der Nahrung im Auge zu haben, ohne daß jedoch aus dem Zusammenhang klar würde, wie diese Zweiteilung zu denken ist.

Mit einer Quelle (κρήνη) wird die Bauchhöhle (κοιλία) auch bei Platon (Tim. 79 a 2) verglichen, von wo die Nahrung in den Körper gepumpt wird (vgl. auch 78 b 3). Aber auch das Herz wird Quelle (πηγή) und ferner Knotenpunkt [1]) der Kanäle (φλέβες) genannt (70 b 1). Welche Funktion der Knotenpunkt Herz in der Verteilung der Nahrung, des Blutes, übernimmt, wird aus einem Vergleich der einschlägigen Stellen (70 a 7 ff; 77 c 6 ff) nicht klar. TL's Unklarheit geht also letztlich auf Platon selbst zurück, und eine bestimmte medizinische Theorie wird hinter seinen dunklen Worten nicht stecken. Gewiß aber spielt die aristotelische Lehre herein, daß das Herz die ἀρχή (∼ ῥίζα) τῶν φλεβῶν ist (de respir. 474 a 25 ff u.ö.), von wo die Blut-(= Nahrungs-) Zufuhr des Körpers gesteuert wird (vgl. Alex. Aphr. de an. S. 94, 26 ff Bruns). Plac. 243 M / 279 K spricht Galen von den Leuten (gemeint sind wohl Peripatetiker und Stoiker), die der Ansicht sind, ἐν καρδίᾳ εἶναι τὴν τοῦ τρέφεσθαι τοῖς ζῴοις ἀρχήν; vgl. dazu Calcidius 224 S. 239, 2 ff.

τροφὰ πᾶσα: Soll hier — im Gegensatz zu § 61 Ende — die Lehre ausgeschlossen werden, daß die Luft zur Nahrung gehöre, wie sie vertreten Hipp. de flat. 3 (CMG I, 1 S. 93, 10 Heiberg); Galen, de usu partium I, 396 H = III, 544 K; Cic. N.D. II, 136?

ῥίζα: vgl. 218, 11; Tim. 81 c 6 und dazu Taylor 585 f.

κοιλία kann in der Antike sowohl den Magen wie die Bauchhöhle bezeichnen (cf. Anton 284). Bei TL wird die Bauchhöhle (einschließlich des Magens, d.h. die Verdauungsstätte) gemeint sein.

**221, 9 f** καὶ εἴ κα . . . φθίσις

Tim. 81 b 4 f: ὅταν μὲν δὴ πλέον τοῦ ἐπιρρέοντος ἀπίῃ, φθίνει πᾶν, ὅταν δὲ ἔλαττον, αὐξάνεται; cf. Phaid. 71 b; Tim. 41 d 2 f.

εἴ κα mit Optativ findet sich häufiger in jüngeren dorischen Inschriften; vgl. Thumb-Kieckers § 143, 19 b; zur selben Erscheinung in der Koine vgl. Debrunner, Grundfragen 127.

τᾶς ἀπορρεοίσας ist hier leicht inkonsequent, da das Abgehende eigentlich nicht mehr Nahrung ist.

ἐπάρδω: „im Zufluß bewässern"; cf. zu 220, 17 ff; das Kompositum ist nacharistotelisch; cf. Anton 399 und LSJ s.v.

αὐξὰ λέγεται (NW) — φθίσις (N), richtige Lesart; zu λέγεται

---

[1]) ἅμμα τῶν φλεβῶν; die recc. lesen ἀρχὴν ἅμα τῶν φλεβῶν; las auch schon TL diesen Text, so daß er ἀρχή durch ῥίζα wiedergibt?

vgl. 205, 12 (λέγεσθαι — νοῆσθαι, s. z.St.); 215, 1; 220, 11. Der Sinn ist: „Wenn ..., dann nennt man das ...". Zu αὖξα und φθίσις vgl. 207, 21 f; Staat 521 e; Phil. 42 d.

**221, 10 f** ἁ δ' ἀκμὰ ... νοέεται

Zusatz des TL. „Si non dicta Platonis at certe sensa eius reddere perspicuum est" (Anton 399); denn die Lehre ist die konsequente Weiterentwicklung des Tim. 81 b 4 f Gesagten. Zur Theorie vgl. (Galen), XIX, 374 Kühn: ἀκμή ἐστιν ἡ ἡλικία καθ' ἣν ηὔξηται καὶ τετελείωται τὸ ζῷον ... ἴσων ὄντων τῶν ἀπερχομένων τοῖς προσφερομένοις.

Die Begriffsdreiheit αὔξη — ἀκμή — φθίσις ist aristotelisch und findet sich in de an. 411 a 30; cf. 432 b 24; Okkelos 6 (S. 126, 26 Th).

μεθόριος: „auf der Grenze liegend"; vgl. Nomoi 878 b; im übertragenen Sinne (der Schlaf als μεθόριον zwischen Leben und Tod): Arist. G.A. 778 b 30. Das Wort findet sich im MP häufiger: vgl. Max. Tyr. 38, 6 S. 445, 12; 40, 6 S. 471, 11 Hobein und LSJ s.v.

## § 67

**221, 11 ff** λυομένων ... τὸ ζῶον

Auf Vorschlag von Prof. Marg (mündlich) ist nun zu lesen: αἴ κα μηκέτι δίοδος ᾖ (ἡ N, ἢ B om. W) πνεύματι ἢ τροφὰ διαδίδωται (Marg nach Hermann, διαδίδοται Hss). Dieser neue Text behebt die Schwierigkeit, die der Ausdruck δίοδος διαδίδοται bot. Zudem betrifft die Diadosis nur die Nahrung, nicht auch das Pneuma (cf. § 60).

Wenn die Fugen des Baues sich lösen, Luft und Nahrung nicht mehr ungehindert durchfließen können, muß das Lebewesen sterben.

D.h. das Lebewesen ist eine fugenlose Einheit, in der es keine Lücke gibt (§ 62; cf. zu 220, 25 f). Diese Lückenlosigkeit ist die Gewähr für einen ungehinderten Fluß von Pneuma und Blut (= Nahrung) (Cf. § 60: der Zusammenhalt des Lebewesens ist solange gewahrt, wie die Nahrungssäfte ungestört fließen; § 62, § 81 und zu 223, 19 ff), und dieser ununterbrochene Fluß wiederum die Bedingung der Möglichkeit des Lebens. Zerfällt diese Einheit, so stirbt das Lebewesen. „Cuius simile in Platonis Timaeo haud facile invenies" (Anton 400, recte). Immerhin spricht Platon 81 c 6 ff davon, daß das Lebewesen dahinschwindet (φθίνει),

ὅταν . . . ἡ ῥίζα τῶν τριγώνων (der Grunddreiecke) χαλᾷ — denn die Dreiecke können aufgrund ihres Alters die zufließende Nahrung nicht mehr zersetzen und assimilieren — und das Lebewesen stirbt, wenn die Bande (δεσμοί) der Dreiecke des Markes nicht mehr halten und die in das Mark gebundene Seele davonfliegt.

Ferner heißt es bei Platon (Tim. 84 d 2 ff; cf. 91 c 5): Wenn das Pneuma innen abgezwängt wird (φραχθείς), dann entstehen Krankheiten.

Platons und TL's Lehre stimmen im Ansatz überein, aber nur im Ansatz. TL übernahm die platonischen Angaben vom Lösen des Gefüges (die Dreiecke läßt er weg, weil sie nicht in seine Konzeption paßten) und baute sie in sein System eines in sich geschlossenen und vakuumfreien Organismus ein. In diesem Zusammenhang wird dann die eingeschränkte (behinderte) Nahrungsverarbeitung (durch die Elementarkörper) zur Unmöglichkeit der Nahrungsverteilung im Körper und die Krankheitsursache des eingesperrten Pneumas zur Todesursache des unterbrochenen Pneumaflusses.

ἁρμοί: „Fugen", in der Prosa zuerst bei Hipp. de corde, Septuaginta und später (Anton 429; LSJ s.v.).

πνεῦμα — τροφά: Erasistratos beim Anon. Lond. XXII, 49 ff: ἀλλὰ γὰρ ὕλην ὑπεβάλλετο τροφήν τε καὶ πνεῦμα· δύο γὰρ πρῶτα καὶ κυριώτατά ἐστι, οἷς διοικεῖται τὸ ζῷον; ähnlich bei (Galen), XIV, 697 K; vgl. Wellmann, RE s.v. Erasistratos, Bd. VI (1907), Sp. 338. Wie Erasistratos scheinen auch TL τροφή = αἷμα und Pneuma die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung des Körpers zu sein; vgl. 221, 19. 23; 223, 21 f; cf. Aretaeus Capp. CMG II S. 15, 1 ff Hude: δυοῖσι τοῖσι πρώτοισι, τροφῇ καὶ πνεύματι, τὰ ζῶα ζῇ· τουτέων δὲ πολλὸν ἐπικαιροτέρη ἡ ἀναπνοή· ἢν γὰρ ἐπίσχῃ τις ωὐτήν, οὐκ εἰς μακρὰν διαρκέσει, ἀλλ' αὐτίκα θνήσκει ὥνθρωπος.

*Die Krankheiten des Körpers* (§§ *68-70*)

Wie Platon teilt TL die Körperkrankheiten in drei Gruppen ein:

a) Krankheiten aufgrund von Überfluß und Mangel der Körperkonstituenzien (§ 68 — Tim. 81 e 6 - 82 b 7);
b) Erkrankungen infolge von Zersetzungen des Fleisches und des Blutes (§ 69 — Tim. 82 b 8 - 84 c 7);
c) Krankheiten infolge von Metastasen (§ 70 — Tim. 84 c 8 - 86 a 2).

TL beschränkt sich im wesentlichen auf eine möglichst knappe Wiedergabe der platonischen Vorlage. Seine Modernisierungen, die zum Teil erheblich sind, haben fast immer einen Rückhalt am platonischen Text.

**221, 14 f** πολλαὶ δὲ . . . ὀνυμαίνεται

Zahlreich sind die Schädigungen des Lebens und die Ursachen des Todes (Oder: Viele Schädigungen des Lebens sind auch Ursachen des Todes). Eine Art von ihnen wird Krankheit genannt.

Dieser überleitende Satz gehört ganz dem TL. Allerdings scheidet auch Platon, Tim. 81 e 2 ff verschiedene Todesursachen.

κᾶρες ζωᾶς: „Schädigungen des Lebens"; vgl. Demokrit VS 68 B 285: ἀνθρωπίνην βιοτὴν . . . πολλῇσίν τε κηρσὶ συμπεφυρμένην; cf. B 191; Hipparch VS 68 C 7 (§ 10): πολλαὶ κᾶρες κατὰ πάντα τὸν βίον πεφύκαντι; zu κᾶρες vgl. zu 207, 16 ff.

Zu ὀνυμαίνεται vgl. zu 205, 7.

## § 68

**221, 15 ff** νόσων δ' ἀρχαὶ . . . ξηρότας

Bei Platon (Tim. 81 e 6 ff) entsteht die erste Gruppe von Krankheiten durch πλεονεξία, ἔνδεια und μετάστασις, aber nicht der Qualitäten, sondern der Elementarkörper. Erst infolge einer solchen πλεονεξία usw. entsteht ein θερμαίνεσθαι oder ψύχεσθαι etc. (a 8 ff). Steht also bei Platon die Elementenlehre deutlich im Vordergrund als Primärursache, so ist es bei TL die Vierqualitätenlehre [1]). Damit schloß TL sich den allgemeinen medizinischen Theorien seiner Zeit an, die lieber mit den nachprüfbaren Qualitäten als mit der hypothetischen Elementenlehre operierten (cf. Wellmann 133 ff). Da die vier Qualitäten 219, 9 πάθεα der Elemente heißen, werden die hier genannten Qualitäten ebenfalls in den Elementarkörpern ihr Substrat haben (ähnlich Anton 403). Eine solche kombinierte Elementen-Qualitätenlehre lehrten außer Platon Philistion von Lokroi fr. 4 Wellmann = Anon. Lond. XX, 25 (Φιλιστίων δ' οἴεται ἐκ δ̄ ἰδεῶν συνεστάναι ἡμᾶς, τοῦτ' ἔστιν ἐκ δ̄ στοιχείων· πυρὸς ἀέρος ὕδατος γῆς. εἶναι δὲ καὶ ἑκάστου δυνάμεις τοῦ μὲν πυρὸς τὸ θερμόν, τοῦ δὲ ἀέρος τὸ ψυχρόν, τοῦ δὲ ὕδατος τὸ ὑγρόν, τῆς δὲ γῆς τὸ ξηρόν. τὰς δὲ νόσους γίνεσθαι πολυτρόπως . . . ἢ γὰρ παρὰ τὰ στοιχεῖα . . . παρὰ μὲν οὖν τὰ στοιχεῖα, ἐπειδὰν πλεονάσῃ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ὑγρόν, ἢ ἐπειδὰν μεῖον γένηται καὶ ἀμαυρὸν τὸ θερμόν) und der Pneumatiker Athenaios (bei Galen I, 457 Kühn; cf. Wellmann 133 ff; Wellmann, RE s.v. Athenaios, Bd. II (1896),

[1]) Auch Platon kennt die Vierqualitätenlehre: Phaid. 86 b; Symp. 186 d; cf. Tim. 88 d. Im Timaios wird wahrscheinlich jedem Element seine Qualität zugeteilt (cf. 82 a; 88 d; Taylor 625).

Sp. 2035). Bei Athenaios wird die Krankheit hervorgerufen durch eine schlechte Mischung (Dyskrasie) der Elemente, d.h. der Qualitäten (Wellmann 145 ff; 157 ff).

TL hat also die Timaiosvorlage (81 e 6 ff) zum Anlaß genommen, Platon zu modernisieren (Thesleff 62). Nicht nur er, sondern auch Galen (Plac. 679; 681 M / 676; 678 K; cf. Harder 1225) empfand den platonischen Ansatz als belastend, ja falsch.

Die gleiche Modernisierung des Timaios wie bei TL finden wir bei Apuleius, de Platone I, 17 S. 101, 20 ff: *aequalitas ista sicci, umidi, ferventis ac frigidi sanitatem ... largitur, sicuti illa intemperans atque immoderata permixtio ... animal celeri exitio corrumpit.*

αἱ τᾶν πρατᾶν δυναμίων ἀσυμμετρίαι: Seit Alkmaion (VS 24 B 4) war es feststehende Lehre der griechischen Medizin, daß die Gesundheit auf dem Gleichgewicht, der Ausgeglichenheit der Elemente oder Kräfte oder Säfte im Körper beruhe: Alkmaion a.O. τὴν δὲ ὑγίειαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν; Arist. Eudemos fr. 7 Ross: ἀσσυμετρία τῶν στοιχείων ἡ νόσος; Anal. Post. 78 b 18: τὸ ἀσύμμετρα εἶναι τὰ θερμὰ καὶ ψυχρὰ (αἴτιον) τοῦ μὴ ὑγιαίνειν; Galen, XV, 60 K: κατὰ πάντας (!) ἰατρούς τε καὶ φιλοσόφους τοὺς τελείους δογματικοὺς ἡ συμμετρία τῶν στοιχείων ὑγίειαν ἐργάζεται. Weitere Stellen hat Anton 409 f mit Fleiß gesammelt.

Daß Platon die Lehre von der Gesundheit als einer „Symmetrie" kannte, wird außer aus Tim. 82 a; 85 c 4; 87 c aus Phaid. 86 b; Symp. 187 c; 188 a deutlich.

εἴ κα mit Optativ: vgl. zu 221, 9 f.

πλεονάζοιεν ἢ ἐλλείποιεν: Platon spricht in gleichem Sinne von πλεονεξία und ἔνδεια (Tim. 82 a 2 f); cf. (Arist.) Probl. 859 a 1 f: διὰ τί αἱ μεγάλαι ὑπερβολαὶ νοσώδεις; ἢ ὅτι ὑπερβολὴν ἢ ἔλλειψιν ποιοῦσι· τοῦτο δὲ ἦν ἡ νόσος. Ähnliche Gedanken finden sich häufig in der medizinischen Literatur.

ταὶ ἁπλαῖ δυνάμιες = ταὶ πρᾶται δυνάμιες. Platon (Tim. 57 c) spricht nur von τὰ ἁπλᾶ σώματα; ἁπλᾶ σώματα kennt Arist. de caelo 268 b 27 ff. Athenaios nannte nach Ps. Galen XIX, 356 K die vier Qualitäten die einfachsten (ἁπλούστατα) Grundbestandteile des Menschen (cf. ebd. I, 462 f; XV, 103 K). Nur bei Attikos bei Euseb. P.E. 15, 7, 2 werden, soweit ich sehe, die Qualitäten (Warm, Kalt, Trocken, Feucht, Leicht, Schwer, Porös, Dicht) ἁπλαῖ δυνάμεις genannt. Plut. de primo frig. 7 (947 E) spricht im gleichen Sinne von πρῶται καὶ ἁπλαῖ ποιότητες. Der Begriff der

ἁπλαῖ δυνάμεις geht nach Anton 411 möglicherweise auf Athenaios zurück.

θερμότας . . . ξηρότας: Die vier Grundqualitäten werden nach Galen X, 462 K = Diokles fr. 7 Wellmann (cf. XV, 226 K) „von fast allen berühmtesten Ärzten wie auch von den besten unter den Philosophen" als die Grundlage des Körpers betrachtet; vgl. Alkmaion VS 24 B 4; Hipp. de victu, z.B. 33 (VI, 512, 11 f Littré); de prisca medicina 13 (CMG I, 1 S. 44, 9 ff Heib.); Chrysipp, SVF III, 471 S. 121, 16 f u.a.

## § 69

**221, 17 ff** μετὰ δὲ ταύτας . . . γένοιντο

Bei Platon (Tim. 82 b 8 ff) sind Fleisch, Blut, Knochen und Sehnen Ursache für eine zweite Gruppe von Krankheiten, wenn deren Erzeugung den umgekehrten Weg einschlägt. Natürlicherweise entstehen Fleisch und Sehnen aus dem Blut. Wenn aber das Fleisch schmilzt (τηκομένη σάρξ), d.h. sich wieder in Flüssigkeit auflöst, und die Zersetzung (τὴν τηκεδόνα) an die Kanäle (φλέβες) zurückgibt, dann verändert das Blut seine Qualität, wird andersfarbig und bitter (πικρόν), seine δυνάμεις werden scharf (ὀξεῖαι) und salzig (ἁλμυραί), und es entstehen χολαί, φλέγματα und ἰχῶρες. Zunächst ist damit nur das Blut verdorben (διόλλυσι), dann aber löst dieses auch den Körper auf (διολλύντα καὶ τήκοντα).

TL hat die komplizierte platonische Theorie verallgemeinert: Die zweite Art von Krankheiten entsteht a) durch Veränderung der Blutqualität, die ihren Grund in einer nicht weiter differenzierten Verderbnis (ἐκ διαφθορᾶς, wohl des Fleisches; s.u.) hat; b) durch sich zersetzendes (schmelzendes) Fleisch. Beider Umwandlungen sind Umwandlungen zum Scharfen, Salzigen, Bitteren. Bei TL fällt gegenüber Platon weg, a) daß die Zersetzungen von Blut und Fleisch den umgekehrten Weg ihrer Entstehung nehmen, und b) die Zersetzungen von Mark, Knochen und Sehnen.

μετὰ δὲ ταύτας: Tim. 82 c 1: δευτέρα κατανόησις νοσημάτων.
αἱ τῶ αἵματος τροπαὶ καὶ ἀλλοιώσιες ἐκ διαφθορᾶς [1]): Bei Platon ist die Umwandlung des Fleisches Ursache für die Verderbnis des Blutes (82 e 2 ff); also wird auch bei TL nach ἐκ διαφθορᾶς

---

[1]) Vgl. Soph. 228 a 7: Krankheit ist ἡ τοῦ φύσει συγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφορά.

— zumindest in Gedanken — ein (τᾶς) σαρκός zu ergänzen sein. Die Lücke könnte wegen der Wiederholung im Folgenden oder zusammen mit der Verderbnis von αἱ τᾶς entstanden sein.

αἱ τᾶς (N) recte; denn mit αἰτίας (BW) wäre der Satz ohne Ergänzung unverständlich.

αἱ τᾶς σαρκὸς τακομένας κακώσιες: „die schlimmen Zustände, die entstehen, wenn das Fleisch sich zersetzt (schmilzt)": Tim. 82 e 2 f: ὅταν γὰρ τηκομένη σάρξ ἀνάπαλιν εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδόνα ἐξιῇ, dann entstehen verdorbenes Blut und krankhafte Säfte. TL resümiert!

Das τήκεσθαι des Fleisches ist medizinischer Terminus technicus: Hipp. de morbo sacro 8 Jones (5 Littré); 13 Jones (10 Littré); 14 Jones (11 Littré); de victu 58; 76; 78 u.a.

κάκωσις: „schlimmer Krankheitszustand"; unplatonisch; Terminus technicus im Corpus Hippocraticum: de prisca medicina 17; de aere 19; Mochlikon 40; 42; u.a. (cf. Anton 432 f).

καττὰς μεταβολὰς . . . δριμύ: „gemäß den Verkehrungen zum Scharfen, Salzigen, Bitteren"; bei Platon (Tim. 82 e 5 f) geschieht die Umwandlung zum πικρόν, ἁλμυρόν und ὀξύ. Das δριμύ tritt hier also an die Stelle des platonischen πικρόν. Das ὀξύ hatte § 56 gefehlt; hier taucht es wie selbstverständlich auf (Anton 418); cf. zu 219, 20 ff.

**221, 20 f** χολᾶς γὰρ . . . σάψιες

Daß aus den Umwandlungen des Blutes Galle (χολαί) und Schleim (φλέγματα) entstehen, sagt Platon Tim. 82 e 6; cf. Staat 564 b 10. Platon spricht von diesen Säften im Plural, weil er mehrere Arten derselben unterscheidet (83 a 5 ff). Im Singular spricht von den platonischen Säften auch Albin 22, 1 S. 175, 30 ff. Mit χυμοὶ νοσώδεες und ὑγρῶν σάψιες resümiert TL die komplizierte platonische Säftelehre. Dabei haben die χυμοὶ νοσώδεες wahrscheinlich in den ἰχῶρες des Timaios (82 e 6; cf. 83 c 5) ihre Entsprechung[1]) Von einer Fäulnis (σῆψις) des Feuchten (doch wohl der Körpersäfte; cf. Anton 421)[2]) ist an der platonischen Parallele jedoch

[1]) Vielleicht liegt aber auch hier schon eine Nachwirkung der Schule des Praxagoras vor; denn Praxagoras unterschied 11 krankheitserregende Säfte (F. Steckerl, The Fragments of Praxagoras and his School, Leiden 1958, S. 9).

[2]) Platon spricht Tim. 84 b 7 nur von der Fäulnis der Knochen (Anton 419 f). Die ὑγρά sind nach Ps. Galen XIV, 697 die vier χυμοί: αἷμα, χολὴ ξανθή, χολὴ μέλαινα, φλέγμα.

keine Rede. Dagegen hat Praxagoras von Kos fr. 60; 68; 96 Steckerl in der σῆψις τῶν χυμῶν eine Ursache für Krankheiten gesehen (cf. K. Bardong, RE s.v. Praxagoras, Bd. XXII, 2 (1954), Sp. 1739; F. Steckerl, The Fragments of Praxagoras and his School, Leiden 1958, S. 11; 16). Die Lehre von der σῆψις τῶν χυμῶν wurde dann vom Arzt Athenaios ausgearbeitet und verfeinert (Galen, VII, 295 ff; Anton 421).

Fast unbemerkt hat sich eine moderne medizinische Theorie (daß Krankheiten durch Fäulnis von Säften entstehen) in die Timaiosinterpretation eingeschlichen. Das konnte gerade bei den schwierigen medizinischen Passagen des Timaios leicht geschehen, um die man sich nach dem Zeugnis Galens (Plac. 686 M / 682 K) nicht sonderlich bemüht zu haben scheint. Man wird diese Stelle wie TL knapp im modernen Sinne resümiert haben, ohne sich auf Detailfragen einzulassen. Dabei flossen natürlich manche unplatonischen Theorien mit herein.

**221, 21 ff** ἀμαυραὶ . . . ἐξαπτόμεναι

TL unterscheidet drei Gefährlichkeitsgrade für Krankheiten, die aus den Säften entstehen. Platon unterscheidet vier Grade der Möglichkeit widernatürlicher (d.h. rückläufiger) Umwandlungen:

a) Zersetzungen des äußeren Fleisches ist halb so gefährlich (83 e 5 ff);
b) schlimm (χαλεπόν) ist eine Erkrankung des Bindemittels von Knochen und Fleisch (84 a 1 ff);
c) noch schlimmer (cf. μείζω, τραχύτερα) ist es, wenn die Knochen infolge der Dichte des Fleisches nicht mehr atmen können und zu faulen beginnen (84 b 5 ff);
d) am allergefährlichsten aber (τὸ δ' ἔσχατον πάντων) ist es, wenn das Mark an einem Mangel oder Überfluß leidet; daraus entstehen meist Krankheiten mit tödlichem Ausgang (84 c 3 ff)

TL faßt a) und b) in eins unter den Ausdruck αἱ μὴ ἐν βάθει; c) und d) entsprechen der zweiten und dritten Stufe bei TL. Da ἀνιαραί („schmerzlich", NW) gegenüber den beiden vorherigen Krankheitsstufen keine Steigerung darstellt, eine Steigerung aber analog zum Timaios unbedingt erforderlich ist, möchte ich vorschlagen, ἀνίατοι zu lesen statt ἀνιαραί; cf. Tim. 84 c 3 - 7: Wenn das Mark infolge eines Überflusses oder eines Mangels erkrankt, dann τὰ

μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς θάνατον τῶν νοσημάτων ἀποτελεῖ.

Daß die Gefährlichkeit der Krankheiten von außen nach innen zunimmt, ist auch die Ansicht von Hipp. de arte 9 ff (CMG I, 1 S. 15 ff).

ἀμαυρός: hier in der Bedeutung „schwach, unbedeutend"; cf. Aretaios, CMG II, S. 130, 20 f Hude*: ... πυρετοὶ ἀμαυροί ...; Kritias, fr. 4, 9 Diehl*: σῶμά τ' ἀμαυρότερον (cf. Euripides, Herakles, erklärt von U. v. Wilamowitz, Berlin 1895, II, S. 35 zu 124*).

## § 70

**221, 23 f** τελευταία ... ἐπικαιρίως

Tim. 84 c 8 ff: τρίτον δ' αὖ νοσημάτων εἶδος τριχῇ δεῖ διανοεῖσθαι γιγνόμενον, τὸ μὲν ὑπὸ πνεύματος, τὸ δὲ φλέγματος, τὸ δὲ χολῆς.

τελευταία δὲ νόσων ἐν τῇ αἰτίᾳ (N); es ist wohl zu lesen: τελευταία δὲ νόσων ἐντὶ αἰτία; Marg: τ.δ.ν. αἰτία ἐντί ; τελευταία δὲ νόσων ἐντί (BW).

αὐξόμενα: Tim. 84 d 4 f: ἔνθα μὲν οὐκ ἰόν, ἔνθα δὲ πλεῖον ἢ τὸ προσῆκον πνεῦμα ... σήπει; cf 86 a 4. Die Säfte χολή, φλέγμα sind bei Platon schon an sich Krankheitserreger, bei TL scheinen sie es plötzlich nur zu sein, wenn sie überhandnehmen, obschon sie § 69 schon im einfachen Zustand Krankheiten hervorzurufen schienen. Daß erst ein Übermaß der Säfte Krankheiten hervorruft, ist Lehre mancher Schriften des Corpus Hippocraticum (de nat. hom. 1-8; Epidemien u.a.; cf. Deichgräber, Epidemien 13 ff; 45 f; 140 f) und entspricht mehr der Richtung „moderner" Medizin (Diokles von Karystos, Mnesitheos von Athen, Galen) [1]). So betont Galen, Plac. 689 ff M/685 ff K gegenüber Platon, daß die Säfte im Körper κατὰ φύσιν sind und nicht schon an sich Krankheiten erregen.

καὶ ῥέοντα ... ἐπικαιρίως: Bei Platon fließen

a) das Pneuma in die φλέβες (84 d 5), wo es Zersetzung und Fäulnis erregt;
b) der weiße Schleim mit Galle gemischt in den Kopf (85 a 5 ff), wo sie Epilepsie hervorrufen;
c) der saure und salzige Schleim εἰς τόπους παντοδαπούς und wird zur „Quelle" aller Krankheiten, die als „Flüsse" auftreten (85 b 2 ff);

[1]) Die Lehre war zu Ciceros Zeiten so bekannt, daß er sie Tusc. IV, 23 zum Vergleich heranziehen konnte.

d) die Galle in die Blutbahnen (85 c 2 ff) und ins Mark (85 e 5 ff), was zu Blutkrankheiten, Ruhr, Durchfall und zum Tode führt.

Die Lehre vom Fließen der Säfte (und des Pneuma) an fremde Orte findet sich häufig in der medizinischen Literatur. Für das Corpus Hippocraticum vgl. Deichgräber, Epidemien 47 f; 109; 123; 162.

χώρας ἀλλοτρίας: das bedeutet, daß πνεῦμα, χολή und φλέγμα bei TL einen οἰκεῖος τόπος haben müssen, sonst könnten sie nicht an fremde Orte fließen. Bei Platon haben die Säfte keinen οἰκεῖος τόπος, weil sie an sich Krankheitserreger sind (Anton 426). Eine μετάστασις ἐξ οἰκείας ἐπ' ἀλλοτρίαν (χώραν) kennt Platon nur von den Elementen (Tim. 82 a 3); gegen diese Lehre Platons wendet sich mit Nachdruck Galen, Plac. 681 f M/ 677 ff K (cf. 703 M/ 697 K): Nicht die Elemente wandern von ihrem eigenen Ort zu einem fremden, sondern die Säfte! Vgl. Galen XVI, 23 f: οὗτοι δὲ οἱ χυμοὶ (sc. αἷμα, φλέγμα, χολαί) ὅταν μέτρῳ ἀλλήλοις κεκραμένοι τυγχάνωσιν, κατὰ φύσιν ὑγιαίνομεν. ἐλλείποντος δέ τινος ἢ πλεονάζοντος ἢ μεταστάντος εἰς ἀλλοτρίαν χώραν νοσοῦμεν; cf. Hipp. de victu I, 6 (VI, 478 Littré). TL modernisiert unauffällig.

ἢ τόπως ἐπικαιρίως: ,,oder wichtige Stellen, Orte''; statt ἢ erwartet man eigentlich ,,besonders''; es scheint, daß zwischen χώρας und τόπως differenziert wird (Prof. Marg, mündlich). ἐπικαιρίως (BW) ist gegenüber ἐπικαίρους (N) vorzuziehen; denn ἐπικαίριος ist die seltenere Form; cf. 218, 1: ἐφαμέριος gegenüber dem häufigeren ἐφήμερος; ἐπικηρίως, ,,gefährlich'' (de Gelder) ist unnötig. Hipp. Praecepta 14 (CMG I, 1 S. 35, 6 Heiberg) spricht von einem καίριος τόπος, und Galen, Scr. min. II, 10 M (cf. III, 181 H) zählt als ἐπίκαιρα μόρια auf: Leber, Lunge, Magen ,,u.a.''.

**222, 1 ff** τόκα γὰρ . . . ἀναλύοντα

Resümee der komplizierten Darstellung Platons (Tim. 84 d 2 ff).

ἀντικαταλαμβάνοντα . . . χώραν: das Pneuma dringt in die φλέβες (84 d 5 ff), der weiße Schleim mit schwarzer Galle vermischt in den Kopf (85 a 5 ff), der bittere Schleim an verschiedene Orte (85 b 2 ff) und die Galle in die Blutbahnen (85 c 2 ff) und das Mark (e 5 ff).

ἀντικαταλαμβάνω ist nacharistotelisch; in der Bedeutung ,,anstelle eines anderen in Besitz nehmen'' scheint es nur hier vorzukommen; cf. LSJ s.v.; Anton 434.

καρρόνων: ,,bessere Substanzen'' als Pneuma, Schleim und Galle,

die hier an sich schon krankheitserregend zu sein scheinen, d.h. gesunde und gesundheitsfördernde Substanzen: Blut, Fleisch, Knochen, Mark, Sehnen u.a.

ἀπελάσαντα τὰ συγγενέα: die Galle vertreibt die Blutfasern (85 c 2 ff).

ἱδρύεται: „sie lassen sich dort nieder".

κακοῦντα . . . ἀναλύοντα: das Pneuma erregt Fäulnis (σήπει), Zersetzung (τῆκον), Schwellungen, Krämpfe usw. (84 d 5 ff); das weiße Phlegma bildet Blasen und Lepraflecken (85 a 1 ff); gemischt mit der schwarzen Galle ruft es Epilepsie hervor (85 a 5 ff); das saure Phlegma ist die Ursache aller Krankheiten, die als „Flüsse" erscheinen (85 b 2 ff); die Galle ist die Ursache für Entzündungen (85 b 5 ff) usw.; vgl. auch Tim. 83 e 2 - 84 c 7, wo Platon allerdings von der zweiten Art von Krankheit spricht. TL faßt die komplizierten Theorien Platons knapp zusammen.

ἐς αὔταυτα ἀναλύοντα: ein sehr starker Ausdruck. Hat TL etwas ganz Bestimmtes im Auge: Seuchen, Pest, Lepra? Oder ist der übertrieben starke Ausdruck nur Folge des Kürzens und soll eigentlich nur besagen, daß sich bei Krankheiten Teile des Körpers auflösen? Letztere Erklärung könnte sich auf die Timaiosparallelen (s.o.) berufen.

*Die Krankheiten der Seele* (§§ 71-77)

Das Kapitel über die Seelenkrankheiten bringt zunächst eine systematische Darstellung der Seelenkrankheiten, bezogen auf die jeweiligen Vermögen der Seele (§ 71), und handelt dann von den Ursprüngen der Seelenkrankheiten (§§ 72-77). Das Kapitel stützt sich auf Tim. 86 b 1 - 87 b 9; auch die sonstigen verstreuten Bemerkungen zur Ethik scheinen herangezogen worden zu sein: 42 a 3 ff; 69 c 8 ff; 91 a 1 ff. Aber TL hat aus den Einzelangaben Platons etwas ganz anderes gemacht. Die platonische Vorlage ist hier kaum wiederzuerkennen. Unter starkem peripatetischen und stoischen (poseidonischen) Einfluß entstand ein neues ethisches Lehrgebäude [1]), gestützt auf fünf Seelenvermögen (§ 71), vier Hauptaffekte (§ 72), die Lehre vom πάθος als πλεονάζουσα ὁρμή (§ 73), von der Relation zwischen körperlicher Disposition und Seelenfunktion (§§ 74 f), vom Einfluß der δίαιτα und der Umwelt auf die Seele (§ 76) und von der Bedeutung der Erbanlagen (§ 77). Manches in diesem Kapitel weist auf Beeinflussung durch des Poseidonios Schrift „Über die Affekte".

## § 71

**222, 3 ff** καὶ σώματος . . . δυναμίων ἐντί

Die Anknüpfung der Seelenkrankheiten erfolgt in engem An-

[1]) Anlaß für den Neubau oder Ausbau der Ethik des Timaios mag 87 b 8 gewesen sein, wo die Ausführungen der Ethik abgebrochen werden mit den Worten: ταῦτα μὲν οὖν δὴ τρόπος ἄλλος λόγων; vgl. 89 d 7 ff.

schluß an Tim. 86 b 1 f: καὶ τὰ μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσήματα ταύτῃ συμβαίνει γιγνόμενα, τὰ δὲ περὶ ψυχὴν διὰ σώματος ἕξιν τῇδε. Dann weicht TL von Platon ab.

πάθεα σώματος, „Körperkrankheiten", unplatonisch, häufig bei Aristoteles, im Corpus Hippocraticum und bei Galen.

τάδε τε καὶ ἐκ τῶνδε: rückverweisend, cf. Kühner-Gerth I, 646.

ψυχᾶς νόσοι: Tim. 86 b 2 f: νόσον . . . ψυχῆς; cf. b 5; d 1. 2 u.ö. Poseidonios bei Galen, Plac. 371 M/ 388 K.

ἐντὶ πολλαί: Tim. 87 a 2: παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς; 87 a 5: ποικίλλει μὲν εἴδη.

ἄλλαι δ' ἄλλων δυναμίων ἐντί: Die Gliederung der Seelenkrankheiten nach Seelenvermögen hat im Timaios keine Entsprechung. Platon erwähnt nur einmal (87 a 3 ff), daß aus dem Körper aufsteigende Dünste „zu den drei Orten der Seele" gelangen und dort verschiedene Krankheiten hervorrufen, aber es wird nicht klar, welche Krankheiten an welchem „Ort der Seele" entstehen.

In bewußter Polemik gegen Platons Begriff der Seelenteile, den TL 218, 8 verwendet [1]), führte Aristoteles den Begriff der Seelenvermögen ein. Aber auch Aristoteles (wie dann auch seine Nachfolger) ist in seiner Terminologie nicht konsequent; auch er spricht oft von Seelenteilen, wo wir den Begriff der Seelenvermögen erwarten (zum Unterschied Teil — Vermögen vgl. Porphyrios bei Stob. I, 352 W). Der aristotelische Begriff der Seelenvermögen wurde von Poseidonios übernommen und auf die platonische Seelenteilung angewandt (zur Problemstellung vgl. K. Schindler, Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen, insbesondere bei Panaitios und Poseidonios, Diss. München 1934, S. 19 ff). Im MP finden wir den Begriff der δυνάμεις für die Seelenvermögen häufig; bei TL wird er in diesem Sinne nur an dieser Stelle verwendet.

---

[1]) Man könnte die verschiedene Terminologie bei TL folgendermaßen erklären: Beide Stellen behandeln das Seelenproblem unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten: 218, 8 ontologisch, die vorliegende Stelle psychologisch-funktional. Wenn 218, 8 der Aufbau der Seele interessiert, so steht hier ihr Wirken im Blickfeld. Dabei ließen sich die einzelnen Vermögen durchaus den verschiedenen Teilen oder auch der Gesamtseele als deren Funktion zuschreiben, ohne daß dadurch ein Widerspruch entstünde (vgl. Anton 440 f). Allerdings gibt uns TL für eine solche Zuteilung keinen Hinweis. Ähnliche Teilungen je nach Aspekt scheint Poseidonios vorgenommen zu haben (vgl. Reinhardt RE 732 f).

**222, 5 ff** αἰσθητικᾶς . . . ἐκφροσύνα

Fünf Seelenvermögen entsprechen acht Seelenkrankheiten:
1. Wahrnehmung: δυσαισθησία (mangelndes Wahrnehmungsvermögen);
2. Gedächtnis: Vergessen (Vergeßlichkeit)
3. Bewegungsvermögen: Schlaffheit und Übereilung (Voreiligkeit);
4. Gemüt (Vermögen der Affekte): wilde Leidenschaften und tollwütiges Rasen;
5. Verstand: Ungelehrigkeit (Dummheit) und Wahnsinn.

Fünferaufteilungen der Seelenvermögen sind seit Aristoteles geläufig (vgl. de an. 414 a 31 f; 433 a 31 ff); im MP vgl. Plut. def. orac. 36 (429 F); de E apud Delphos 14 (390 F); Theo Smyrn. Expos. S. 187, 23 ff; Max. Tyr. XI, 8 S. 138, 14 f Hobein; Calcidius 137 S. 177, 15 ff. Aber mir ist keine bekannt, die der des TL genau entspräche. Ebenso steht es mit den Krankheiten; auch für sie und ihre Zuweisung an die Seelenvermögen ist mir keine Parallele bekannt.

Platon behandelt nur die Krankheiten der Seele (Tim. 86 b 2 ff), nicht die ihrer Vermögen [1]). Dabei unterscheidet er eine Hauptkrankheit, die ἄνοια, die zwei Unterarten (γένη) besitzt, μανία und ἀμαθία. Eine weitere Differenzierung dieser Krankheiten erfolgt nicht.

Neben den drei genannten Krankheiten stehen als „größte Krankheiten der Seele" übermäßige Freude (Lust) und übermäßiges Leid (Schmerz) (86 b 5 f); deren Erscheinungen sind λύττα (c 2); ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία (d 3); ἡδονῶν ἀκράτεια (d 6); δυσκολία, δυσθυμία (87 a 5); θρασύτης, δειλία (a 6); λήθη, δυσμαθία (a 7). Doch sagt Platon nicht, wie die einzelnen Krankheiten mit den Seelenteilen zusammenhängen. Die platonische Lehre ist TL Anlaß, um eine neue systematisierte Affektenlehre zu bringen, die im wesentlichen von Peripatos und Stoa beeinflußt ist (Taylor 661 ff).

αἰσθητικά (sc. δύναμις): „The substitution of a δύναμις αἰσθητική for the five αἰσθήσεις conceived as physical parts looks like an attempt at adaptation to the Peripatetic views about the αἰσθητικὴ ψυχή" (Taylor 662). αἰσθητικὴ δύναμις (der Ausdruck ist nach-

[1]) Auf die drei Seelenteile wird nur 87 a 3 f kurz verwiesen, ohne daß daraus klar würde, welchen Seelenteilen die einzelnen Krankheiten zuzuordnen sind.

aristotelisch: Philon, cf. Index, u.a.): Platoniker bei Stob. I, 373, 17 ff W. Ein αἰσθητικόν kennt Arist. de an. 414 a 31; 433 b 3 u.ö.; so auch Plut. de E apud Delphos 14 (390 F); def. orac. 36 (429 F); Max. Tyr. XI, 8 S. 138, 14 Hobein.

δυσαισθησία: steht in der Nähe von Tim. 86 c 2: οὐθ' ὁρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται; während die δυσαισθησία hier eine Krankheit der Seele ist, ist die εὐαισθησία 223, 11 eine ἀρετή des Körpers. δυσαισθησία ist nacharistotelisch; cf. Anton 485, der nur Galenstellen bringt, und LSJ s.v.

μναμονικά: fehlt im Timaios; τὸ μνημονικόν als Seelenvermögen findet sich bei Philon, de agricultura 133; cf. Arist. Topik 163 b 29* und de insomn. 458 b 21.

λάθα (cf. 222, 19): Tim. 87 a 7: λήθη als Krankheit eines Seelenteiles, den Platon nicht näher bestimmt.

ὁρματικά: nicht im Timaios; ὁρμητικὴ δύναμις bei Theo Smyrn. Expos. S. 187, 24 H.; Platoniker bei Stob. I, 373, 17 ff W; ein ὁρμητικόν kennen Plut. adv. Colot. 26 (1122 B f); Albin 25, 7 S. 178, 33 f. Der Ausdruck ὁρμητικὴ δύναμις scheint ursprünglich stoisch zu sein (Taylor 662).

ἀνορεξία — ἁ προπέτεια: „Mangel an ὄρεξις, Schlaffheit, Mattigkeit — Hastigkeit, Übereiltheit". Mit der προπέτεια könnte man neben der θρασύτης (Tim. 87 a 6) auch Tim. 86 c 1 vergleichen: σπεύδων τὸ μὲν ἑλεῖν ἀκαίρως (!), τὸ δὲ φυγεῖν; vgl. Nomoi 792 d 5 f; Demodokos 383 a/c. Die ἀνορεξία hat bei Platon kein Pendant. Das Wort ist wohl eine Neuschöpfung für die aristotelische ἀναισθησία (cf. Taylor 662); es findet sich bei Aretaios, Soran, Archigenes und anderen Ärzten im Sinne von Appetitlosigkeit (cf. Anton 486).

ἀπροπετία (εια) NBW; ἁ προπέτεια d'Argens in seinem Text S. 273 und Marg; Taylor 662 f: προπέτεια, was Prof. Marg, mündlich, jetzt vorzieht, da der Ausdruck seit Isokrates 5, 90 und Aristoteles EN 1150 b 19 ein geläufiger Terminus der Ethik ist.

προπέτεια und ἀνορεξία sind — im Sinne der spätplatonischen und aristotelischen Tugendlehre — zwei Extreme, zwischen welchen die Tugend liegt; vgl. die Definition der Idealseele, Epin. 989 b 5 ff: τά τε γὰρ τῆς βραδείας τε καὶ τῆς ἐναντίας φύσεως μετρίως ἀποδεχομένη ψυχὴ καὶ πρᾴως εὔκολος ἂν εἴη. Eine treffende Parallele ist Cic. off. I, 102: *Efficiendum autem est, ut appetitus* (~ ὁρματικά) *rationi oboediant, eamque neque praecurrant* (~ προπέτεια) *nec propter pigritiam aut ignaviam deserant* (~ ἀνορεξία), *sintque tranquilli atque omni animi pertubatione careant* (Witt 89 denkt

an Antiochos als Quelle, Anton, Anm. 641 an Panaitios); vgl. Plut. virt. mor. 7 (446 D) = Xenokr. fr. 3 H: ὥστε μὴ προεκθεῖν (τὴν ψυχὴν) τοῦ λογισμοῦ μηδ' ὑπενδιδόναι; de prof. in virt. 13 (83 F): Beim Feststellen, ob wir in der Tugend Fortschritte gemacht haben, sollen wir darauf achten, ob wir βραδύτεροι περὶ τὰς πράξεις ἢ προπετέστεροι sind.

παθητικά: nicht im Timaios. παθητικόν nennt Poseidonios den unteren Seelen-,,teil" (Anton 442; cf. Galen, Plac. 442; 445 M / 463; 466 K), eine Benennung, die auch im MP heimisch geworden ist; cf. Max. Tyr. XI, 8 S. 138, 15 H; Plut. quomodo adulator 20 (61 D); parsne an facultas 2 (S. 60, 9 f Ziegler-Pohlenz): ἡ παθητικὴ (sc. δύναμις); virt. mor. 8 (448 D): ἡ παθητικὴ ἀρχή.

ἄγρια πάθεα: nicht im Timaios; vgl. jedoch die περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία (86 d 3). Albin 32, 4 S. 186, 12 ff unterscheidet ἥμερα und ἄγρια πάθη. Die ἥμερα πάθη sind diejenigen, die notwendig und naturgemäß sind, die ἄγρια πάθη sind naturwidrig (παρὰ φύσιν) und entstehen aus Verkehrung (ἐκ διαστροφῆς) und schlechten Gewohnheiten (καὶ ἐθῶν μοχθηρῶν). Nach A. Spaniers Ansicht (Der Logos Didaskalikos des Platonikers Albinus, Diss. Freiburg, Breisg. 1920, masch., S. 36 f) geht diese Differenzierung Albins auf Staat 558 d - 559 d und 571 a - 572 a zurück; vgl. außerdem Staat 589 b 2 f.

πάθος als Affekt findet sich schon Nomoi 644 e, dann häufig bei Aristoteles und in der Stoa.

λύσσαι οἰστρώδεες: Tim. 86 c 2 erwähnt Platon die λύττα als Folge übermäßiger Freude oder übermäßigen Schmerzes, jedoch ohne sie einem Seelenvermögen zuzuschreiben. Von ἐπιθυμίαι οἰστρώδεις spricht er 91 b 7; so auch Nomoi 734 a; cf. Tim. 86 c 7: ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις . . . ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος; Plut. virt. mor. 7 (446 D) erwähnt περιμανῆ καὶ οἰστρώδη κινήματα τῶν ἐπιθυμιῶν.

λογικά: nicht im Timaios, doch bei Plut. parsne an facultas 2 (S. 60, 10 Ziegler-Pohlenz); cf. de E apud Delphos 14 (390 F); virt. mor. 8 (448 D); häufig ist der Begriff bei Philon (s. Index); er ist m.W. zuerst in der Stoa bezeugt: SVF II, 849 S. 230, 24.

ἀμαθία: Tim. 86 b 4 als Art der ἄνοια genannt; cf. 87 a 7: δυσμαθία; Platon sagt nicht, welchem Seelenteil er die Krankheit zuschreibt.

ἐκφροσύνα: ,,Wahnsinn"; Tim. 86 b 4: μανία als eine Art der ἄνοια; welchem Seelenteil Platon die Krankheit zuteilt, wird im Timaios nicht klar. Das Wort ist selten und spät; nach dem Thes. l. Gr. kommt es nur noch bei Pollux V,121 und Schol. Eurip. Hipp. 239 (?) vor.

## § 72

**222, 8 ff** ἀρχαὶ δὲ κακίας . . . τᾷ ψυχᾷ

Prinzip (Ursprung) der Schlechtigkeit sind Freude (Lust) und Leid (Schmerz), Begierde und Furcht. Sie hängen vom Körper ab (d.h. sie entspringen körperlichen Ursachen) und sind der Seele beigemischt (d.h. sie infizieren die Seele).

Die Vierergruppe ἡδονή, λύπη, ἐπιθυμία, φόβος findet sich zwar häufig bei Platon (Laches 191 d/e; Symp. 207 e; Theait. 156 b u.ö.; cf. Tim. 42 a 7 ff; 69 d 1 ff), aber die vier werden nie ἀρχαὶ κακίας genannt. Erst die Stoa schied die vier als Hauptaffekte (von Ariston „Tetrachord" genannt) und sah in ihnen die Quelle aller Übel (SVF I, 370 S. 85, 17 ff; I, 211 S. 51, 32 ff; III, 378 S. 92, 14 ff) Eine Nachwirkung dieser stoischen Lehre wird bei TL vorliegen. Ausgangspunkt waren dabei Äußerungen Platons wie Tim. 86 b 5 ff, daß ein Übermaß an ἡδονή und λύπη als die größten Seelenkrankheiten anzusehen sei; daß man ἡδονή, λύπη, φόβος etc. überwinden müsse, um der ἀδικία (42 b 2) und der κακία (c 2) zu entgehen (42 a 6 ff); daß die ἡδονή das μέγιστον κακοῦ δέλεαρ sei (69 d 1) u.a. Die Tetrachordlehre der Stoa finden wir im MP bei Plut. de libidine 1 (S. 51, 13 f Ziegler-Pohlenz): τὴν δὲ κακίαν καὶ ἀκοσμίαν τὴν ἐν ἡμῖν τέσσαρα πάθη τὰ πρῶτα κινεῖ. Albin 32, 2 S. 185, 37 ff nimmt demgegenüber nur zwei ἀρχικὰ πάθη an, ἡδονή und λύπη; ἐπιθυμία und φόβος, sagt er, seien nur Unterarten der beiden ersten.

ἐξαμμέναι . . . σώματος: die Krankheiten der Seele sind bei Platon vom Zustand (ἕξις) des Körpers abhängig: Tim. 86 e 1 f: διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός; cf. 86 b 2; c 3 ff; d 4 f; e 4 ff. Die gleiche Vorstellung steht hinter den Erziehungsvorschriften der Nomoi; diese gehen nämlich davon aus, daß die Seele durch Körpererziehung mitgebildet wird; vgl. z.B. 789 ff; cf. Phil. 47 c/ d; 34 d ff: ἡδονή und λύπη haben ihren Anlaß im Körper (Entleerung, Mangel . . .), ihre Ursache aber in der Seele (Wunsch nach Füllung); vgl. Phaid. 83 b 5 ff.

Die Lehre dieser Interdependenz von Körperzustand und Affekt wurde von Poseidonios in seiner Bewunderung für Platon (cf. Galen, Plac. 396 f; 445 M / 421; 466 K) übernommen und ausgebaut (s.u. zu Z. 16). Wohl in Anlehnung an Poseidonios (Theiler 88) schreibt Plut. de libidine 9 (S. 58, 24 Ziegler-Pohlenz): τὰ δὲ πάθη πάντα καὶ τὰς ἀσθενείας ὥσπερ ἐκ ῥίζης τῆς σαρκὸς ἀναβλαστάνειν ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον; im übrigen vgl. zu 222, 15 f.

ἀνακεκραμέναι . . . τᾷ ψυχᾷ: die Körperzustände affizieren die Seele: Tim. 86 e 5 ff: Wenn die krankheitserregenden Säfte durch den Körper schweifen und ihre Ausdünstungen τῇ τῆς ψυχῆς φορᾷ . . . ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι.

**222, 10 ff** καὶ ἐξαγγελλόμεναι . . . ἐντί

Die vier Hauptaffekte erscheinen unter einer Vielzahl von Namen, z.B. sind Liebesverlangen, Begehren, zügellose Sehnsucht, grimmiger Zorn und großer Unmut vielfältige Begierden und unmäßige Lüste [1]).

D.h. die Grundaffekte spalten sich — wie in der Stoa — in die Einzelaffekte auf; der Einzelaffekt ist je ein Grundaffekt in einer spezifischen Situation. Cf. z.B. Poseidonios bei Laktanz, de ira dei 17, 13: *ira est . . . ut ait Posidonius cupiditas puniendi eius, a quo te inique putes laesum.* Hier wird der Zorn auf die ἐπιθυμία zurückgeführt. Dergleichen gibt es bei Platon nicht.

ἐξαγγελλόμεναι (BW), „sie werden bezeichnet"; cf. Staat 328 e; ἐξαλλαττόμεναι (N), „sie werden sprachlich variiert". Es ist schwer zwischen beiden Lesarten zu entscheiden; denn beide geben einen guten Sinn. ὀνόμασι ποικιλοις: cf. Tim. 87 a 5: ποικίλλει μὲν εἴδη.

ἔρωτες, πόθοι, ἵμεροι: drei alte Namen der Lyrik; die Gruppe findet sich nicht im Timaios, wohl aber in SVF III, 394 S. 96, 5: ἔρωτες σφοδροὶ καὶ πόθοι καὶ ἵμεροι. SVF III, 397 S. 96, 35 ff werden die drei als ἐπιθυμίας εἴδη bezeichnet. TL rechnet sie wohl zu den „maßlosen Lüsten".

ἔκλυτος: nacharistotelisch (cf. Anton 489; LSJ s.v.).

ὀργαὶ σύντονοι fehlen im Timaios; zum Ausdruck vgl. Nomoi 734 a 4: συντόνους . . . ἐπιθυμίας τε καὶ ἔρωτας. Wie SVF III, 396 S. 96, 22 ff wird TL die ὀργαί zu den ἐπιθυμίαι rechnen.

θυμοὶ βαρεῖς: „heftiger Unmut"; Zorn und Unmut entsprechen in etwa δυσθυμία und δυσκολία (Tim. 87 a 5), aber diese passen hier nicht ganz, weil sie bei Platon Arten der λύπη sind; cf. 69 d 3: θυμὸς δυσπαραμύθητος; θυμὸς βαρύς: Theokrit 1, 96. Die θυμοὶ βαρεῖς werden bei TL unter die ἐπιθυμία fallen, so wie der θυμός SVF III, 396/7 S. 96, 22 ff. 35 ff.

ἐπιθυμίαι ποικίλαι: Platon sagt Tim. 87 a 5, daß die Affekte der λύπη: ποικίλλει μὲν εἴδη.

---

[1]) ἁδοναί und ἐπιθυμίαι sind Prädikatsnomen!

ἁδοναὶ ἄμετροι: es gibt also auch maßvolle Lust, ganz im Sinne Platons, der Tim. 86 b 5 f (cf. d 6) nur die ἡδοναὶ ὑπερβάλλουσαι als die größten Seelenkrankheiten ablehnt und auch sonst die maßvolle Lust gelten läßt: Phil. passim, bes. 62 e ff. Nomoi 814 e 8 werden ἡδοναὶ ἔμμετροι genannt. Vgl. auch Poseidonios bei Sen. de ira II, 20: *modica voluptas laxat animos et temperat* (wohl aus Poseidonios' Werk 'Über die Affekte': Rabbow, passim; Pohlenz, Posid. 594 ff; Reinhardt RE 741).

## § 73

**222, 12 f** ἁπλῶς δὲ . . . ἐστί

Mit § 73 erfolgt der Übergang von den Seelenkrankheiten im allgemeinen zu unserem Verhalten zu diesen, d.h. zur Ethik.

In unserer Verhaltensweise zu den πάθη liegen Anfang und Ende von Tugend und Schlechtigkeit. Vgl. Nomoi 644 e: die πάθη in uns sind wie Fäden, die uns hin und her zerren, dorthin, wo Tugend und Schlechtigkeit sich scheiden. Der λόγος lehrt, daß man nur einer ἕλξις, der des λογισμός, folgen soll, sich den anderen aber widersetzen müsse. Treffender noch ist Arist. Phys. 246 b 3: ἔτι δὲ καί φαμεν ἁπάσας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἐν τῷ πρός τί πως ἔχειν.

εἰπεῖν τό πὼς ἔχεν (N) ist sicher die richtige Lesart; ἀτόπως ἔχειν (-ην) (BW) ist unverständlich; deswegen Hermann: ἀτόνως (schlaff), das sich nun erledigt.

**222, 13 f** τὸ γὰρ πλεονάζεν . . . διατίθητι

ἐν ταύταις (Hss) zu lesen (ἐν τούτοις, sc. τοῖς πάθεσι Marg) ebenso wie αὐτᾶν ($M^2$; αὐτᾶς N; αὐτὰς W; αὐτόν B; αὐτῶν Marg): gemeint sind m.E. zurückgreifend die Affekte von § 72 (beachte dort ἁδοναὶ ἄμετροι!): Ein Übermaß an diesen Affekten (das nicht mehr vom Verstand kontrolliert werden kann) führt zur κακὴ διάθεσις ( = durch das Pathos bedingte κακία), ihre Beherrschung (durch den Verstand) zur ἀγαθὴ διάθεσις ( = ἀρετή; ἀρετή als βελτίστη διάθεσις: Def. 411 d 1; ähnlich Stob. II, 128, 10 ff, nach Antiochos: Strache 52; Arist. EE 1218 b 38). D.h. wie bei Platon (cf. Tim. 86 b 5 f: ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ . . . und zu 222, 10 ff) sind die Affekte an sich noch nicht schlecht, sie werden es erst durch Übermaß und Unkontrolliertheit. Da diese Affekte § 74 als ὁρμαί bezeichnet werden, scheint TL die stoische Definition des πάθος als πλεονάζουσα

ὁρμή im Auge zu haben, die sich auch bei Eudor findet (SVF I, 205 S. 50, 21; III, 479 S. 130, 8 ff — Eudor bei Stob. II, 44, 5 W) und auch sonst im MP nachwirkt: Plut. virt. mor. 3 (441 D); Albin 32, 2 S. 186, 5 f.

Anlaß für diese Ausführungen des TL mag außer Tim. 86 b 5 f auch 42 b 2 f gewesen sein: ὧν (sc. ἡδονῆς, λύπης, ἔρωτος etc.) εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκῃ βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ; ähnlich Nomoi 840 c 5 f; cf. Arist. Phys. 246 b 8 f: ἀρετή und κακία: εὖ ἢ κακῶς διατίθησι τὸ ἔχον.

## § 74

**222, 15 f** ποτὶ δὲ ταύτας . . . γιγνόμεναι

Die vorher (§ 72) namentlich genannten Affekte werden hier als ὁρμαί (Triebe, Regungen, Strebungen) bezeichnet: „Zu diesen Trieben können sehr viel beitragen die Mischungen der Körper (oder: der Elemente)". D.h. der Trieb ist keine reine Willenssache oder Verstandesentscheidung (wie bei Chrysipp), sondern er ist abhängig von der Körperkonstitution. Anlaß für diese Lehre waren Stellen wie Tim. 86 e 1: διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος . . . ὁ κακὸς γίγνεται κακός; cf. b 2; c 3 ff; d 1 f u.ö. Die Erziehungslehre der Nomoi ist ganz auf die Erfahrung der Interdependenz von Körperdisposition und Seelenhaltung aufgebaut. Doch erinnert die Lehre des TL, die schon 222, 9 f anklang und 223, 3 wieder auftaucht, besonders durch die stoische Terminologie der Umgebung und die Verflechtung mit der Erziehungslehre im Folgenden an Poseidonios. Dieser verfertigte sich (nach Galen, Plac. 445 M = Pohlenz, Posid. 623) eine Epitome der platonischen Erziehungslehren, die sich stark an Staat und Nomoi angelehnt zu haben scheint. Diese Epitome war Bestandteil seines Werkes „Über die Affekte", in dem er ausführlich über die Abhängigkeit der Affekte von der körperlichen Verfassung handelte: Galen, Plac. 442 M = Pohlenz, Posid. 621: ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος; 443 M = Pohlenz, Posid. 596: αἱ τοῦ σώματος κράσεις οἰκείας ἑαυταῖς ἐργάζονται τὰς παθητικὰς κινήσεις; Sen. de ira II, 18 f: die *varietates morum* und die *ingenia* sind eine Folge der *mixtura elementorum* (nach Poseidonios „Über die Affekte": Pohlenz, Posid. 594 ff; 622; Theiler 85).

Des Poseidonios Lehre von der Interdependenz von Körper-

zustand und Affekt scheint im Platonismus stark nachgewirkt zu haben: cf. Plut. de libidine 9 (S. 58, 24 ff Ziegler-Pohlenz); Aetia phys. 26 (918 D); virt. mor. 11 (451 A); Calcidius 167 S. 198, 11 ff; 181 S. 209, 3 ff; Plotin IV, 4, 28, 27 ff (dazu Theiler 85 und W. Theiler, Plotin zwischen Platon und Stoa, Fondation Hardt, Entretiens V, Vandoeuvres-Genève 1957, S. 77 ff); cf. Mark Aurel V, 26; Galen schrieb — beeinflußt durch Poseidonios (Rabbow 39 ff) — ein ganzes Werk über das Thema: ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται (Scr. min. II, 32 ff M = IV, 767 ff K). Beeinflussung durch Poseidonios' Schrift „Über die Affekte" liegt auch bei TL vor [1]).

ὁρμαί: „Regungen, Triebe", zunächst natürliche Triebe (cf. 223, 19), die durch Übermaß (πλεονάζεν) zum Affekt werden; vgl. Plut. animine an corporis 3 (501 C): αἱ γὰρ ὁρμαὶ τῶν πράξεων ἀρχή, τὰ δὲ πάθη σφοδρότητες ὁρμῶν; cf. Panaitios fr. 89 v. Str. = Cic. off. II, 18: ὁρμή = *appetitio*; πάθη = *motus animi turbati*; ähnlich urteilt über die ὁρμή Poseidonios (cf. Rabbow 175, 2: „Für Posidonius ist die maßvolle Bewegung des παθητικόν nur ὁρμή, erst die maßlose πάθος"; Reinhardt RE 740). Auch Eudor scheidet zwischen ὁρμή und πάθος (Stob. II, 44, 3; cf. Dörrie, Eudoros 31).

αἱ τῶν σωμάτων κράσιες: es ist wohl eher an die Mischungen in den Körpern als an eine Mischung der Elemente zu denken (so auch Susemihl, Timaios 964; cf. Zeile 19); denn ὀξεῖαι und θερμαί weisen auf Qualitäten und Säfte. Säfte und Qualitäten (der Elemente!) sind auch in Galens Schrift ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται Ursachen der Affekte.

ὀξεῖαι ἢ [2]) θερμαὶ . . . γιγνόμεναι: ὀξεῖαι weist auf die Säftelehre (§ 69), θερμαί auf die Qualitäten (§ 68). Daß die Seelenkrankheiten durch Säfte verursacht werden, ist Platons eigene Lehre im Timaios

---

[1]) Da die Lehre von der Relation zwischen Körper und Seele schon vorsokratisch, hippokratisch und aristotelisch ist (cf. H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie, Nachdruck Amsterdam 1961, I, 1 S. 145 f; I, 2 S. 278 ff), könnte man auch an eine Beeinflussung von dieser Seite her denken. Aber die stoische Terminologie und der enge Bezug zur Erziehungslehre im Folgenden weisen eher auf Poseidonios' Werk „Über die Affekte", das sehr großes paideutisches Interesse hatte. Cf. Pohlenz II, 188: „Bei Ps. Timaios p. 103 a weisen . . . das πλεονάζεν sowie der Einfluß, den αἱ τῶν σωμάτων κράσιες, ἔθεα und δίαιται auf die Seele üben, auf Poseidonios."

[2]) Anton 467 schlägt vor, ὀξεῖαι καὶ θερμαί zu lesen, weil es keine ὀξεῖαι κράσεις gebe, die nicht gleichzeitig θερμαί seien. Aber TL resümiert nur, er hat keine bestimmte Mischung (etwa ὀξεῖα καὶ θερμὴ κρᾶσις ) im Auge.

86 e 5 ff: der scharfe (ὀξύ) und salzige Schleim sowie die bitteren Gallensäfte (πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοί) können, wenn sie im Körper eingesperrt sind, ihren Dunst (ἀτμίς) zur Seele senden und dort παντοδαπὰ νοσήματα hervorrufen. Aber bei Platon sind es die eingesperrten einzelnen Säfte und nicht ihre Mischung, die die Krankheiten hervorrufen.

**222, 16 f** ἔς τε μελαγχολίας . . . ἀμέ

Die drei Affekte, die sich bei Platon nicht finden, scheinen in einem inneren Zusammenhang zu stehen: Arist. EN 1154 b 11 ff sagt, der Körper der Melancholiker befinde sich wegen seiner Mischung (διὰ τὴν κρᾶσιν) in einem dauernden Reizzustand, ständig würden sie von heftigem Begehren geplagt (ἀεὶ ἐν ὀρέξει σφοδρᾷ εἰσιν); 1150 b 25 heißt es, die Melancholiker seien scharf (ὀξεῖς) und voll überstürzter Unbeherrschtheit. Sie warteten planende Überlegung in ihrer Hitzigkeit nicht ab, sondern folgten nur ihrer φαντασία. Probl. 880 a 30 ff ergänzt das Bild: die Melancholiker neigen zum häufigen Geschlechtsverkehr (ähnlich 953 b 31 ff; Galen XVII B, 29 K = CMG V, 10, 2, 2 S. 138, 19 ff W.P.; XIX, 702). Schon aus diesen Angaben ist zu ersehen, daß μελαγχολία in der Antike umfassender war als der moderne Begriff. „Der Begriff Mel. ist in der Antike nicht auf die depressive Phase eingeschränkt, wie es der modernen Terminologie entspricht, sondern schließt die manischen Erregungsformen ein" (Flashar 714); cf. Cic. Tusc. III, 11: *quem nos furorem*, μελαγχολίαν *illi* (sc. *Graeci*) *vocant*; ähnlich de div. I, 81 (vgl. die Parallelen im Kommentar von Pease).

λαγνεία entspricht der platonischen περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία (Tim. 86 d 3); cf. SVF III, 397 S. 97, 21: λαγνεία δὲ ἐπιθυμία συνουσιῶν ἄμετρος.

λαβρότας: „Heftigkeit, Ungestüm, Gier", ohne Entsprechung im Timaios (cf. jedoch 86 c 1); das Wort ist nacharistotelisch und spät (vgl. LSJ s.v.). M[2] verstand λαβροτάτας (Superlativ des Adjektivs λαβρός) und ließ deswegen καί aus.

## § 75

**222, 17 ff** καὶ ῥευματιζόμενα . . . ἀπεργάζονται

Eine besondere Erkrankung wird angehängt: Die Einwirkung der Körperkonstitution auf die seelische Lage geht noch über

die einfache Krasislehre hinaus: Wenn Körperteile unter einem „Fluß" leiden, rufen sie Juckreiz hervor sowie die Erscheinung von Entzündungen; diese wiederum sind Ursache von Mißmut, Vergessen, Wahnsinn und innerer Verwirrung. Nichts davon steht im platonischen Timaios, wo allerdings das Fließen der Säfte sowohl körperliche (82 e ff) wie auch seelische Krankheiten (86 e 5 ff) hervorruft.

ῥευματιζόμενα μέρεα: „Teile, die unter einem Fluß leiden", z.B. triefende Augen (Triefäugigkeit) und Nasen (Schupfen), eiternde Glieder u.a. Von ῥεύματα spricht Platon nur ganz kurz Tim. 88 a 5. „Rheuma ist zunächst einmal Fluß einer Flüssigkeit in die verschiedenen Körperteile, etwa in die Geschlechtsteile, wo sie dann Geschwüre und Wunden hervorruft. Aber auch Eiter und eiterartige Stoffe, die sich bei Geschwüren sammeln, sind, wenn sie fließen, Rheumata. Besonders ist hervorzuheben, und dies gehört zur speziellen Bedeutung des Wortes, daß die Rheumata vom Kopf herabkommen, aus dessen Öffnungen sie auch, etwa in der Form von Schnupfen, heraustreten ..." Deichgräber, Epidemien 14. ῥευματίζεσθαι, „unter einem Fluß leiden" ist eine „vox tritissima medicis" (Anton 494 mit Stellen; cf. LSJ s.v.). Der Ausdruck findet sich weder bei Platon noch bei Aristoteles.

Der Passus ὀδαξασμῶς ... ἀπεργάζονται erinnert unmittelbar an Phil. 46 a 8-11 und 46 d 8 - 47 a 9 (Prof. Cherniss, brieflich), wo Sokrates über die mit λύπη vermischten ἡδοναί spricht und als Beispiel die „Krätze" (ψώρα) und den „Juckreiz" (γαργαλισμός) anführt. Bei diesen reizt ἐντὸς τὸ ζέον ... καὶ τὸ φλεγμαῖνον zum Kratzen und Beißen. Ist dabei die ἡδονή größer als die λύπη, dann ἐνίοτε πηδᾶν ποιεῖ, καὶ παντοῖα μὲν χρώματα, παντοῖα δὲ σχήματα, παντοῖα δὲ πνεύματα ἀπεργαζόμενον πᾶσαν ἔκπληξιν καὶ βοὰς μετὰ ἀφροσύνης ἐνεργάζεται. Auffallend ist die Wendung μορφὰς φλεγμαινόντων σωμάτων μᾶλλον ἢ ὑγιαινόντων. Will TL damit sagen, daß die an einem Fluß leidenden Körper weder ganz gesund noch eindeutig krank aussehen, sondern lediglich geschwollen oder entzündet (beides kann φλεγμαίνω bedeuten)?

δυσθυμίαι „Arten von Mißmut"; Tim. 87 a 5: δυσθυμία, hervorgerufen durch die Säfte. Cf. Phil. 47 a 5: ἠρέμα ἀγανακτεῖν ποιεῖ.

λᾶθαι: „Arten von Vergeßlichkeit": Tim. 87 a 7: λήθη, hervorgerufen durch die Säfte.

πτοῖαι: „Arten innerer Verwirrung"; vgl. Etym. Magn. S. 695, 1: πτοῖαι· παράλογοι φόβοι, ἐκπλήξεις, ... οἱ δὲ ταραχαί. Cf. Phil. 47 a 6 ff:

ἐνίοτε πηδᾶν ποιεῖ ... πᾶσαν ἔκπληξιν καὶ βοὰς μετὰ ἀφροσύνης ἐνεργάζεται! Das Wort πτοία ist nacharistotelisch und spielt in der Stoa eine große Rolle (vgl. z.B. SVF I, 206 S. 51, 2.4 u.ö.). Im MP ist es ganz geläufig: Plut. de prof. in virt. 12 (83 D); virt. mor. 11 (451 A); tranq. animi 7 (468 E); Max. Tyr. 34, 3 S. 394, 8 (sonstige Stellen bei Anton 496 f).

## § 76

**222, 21 f** ἱκανὰ δὲ ... ποτ' ἄλκαν

Bedeutend für ἀρετή und κακία sind a) die Gewohnheiten, in welchen man erzogen worden ist, und b) die tägliche Lebensweise, die die Seele schwächt (zerbröckelt) oder zu Kraft bringt.

Anknüpfungspunkt war Tim. 87 a 7 - b 3: Neben die körperliche Verfassung treten als weitere Ursachen für die Schlechtigkeit: schlechte Staatsverfassungen, öffentliche und private Reden und das Fehlen von μαθήματα ἰατικά. War dies der Anknüpfungspunkt, so scheint dieser nach den Erziehungslehren der Nomoi weiter ausgebaut worden zu sein; denn in den Nomoi ist — wie bei TL — die Gewohnheit der Hauptfaktor der Erziehung: τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος, der Charakter wird durch Gewohnheit (Gewöhnung) gebildet (792 e 2); die Kinder sind des λόγος noch nicht fähig (μαθήματα, wie sie der Timaios — 87 b 2 — empfiehlt, verfehlen also ihre Wirkung), deswegen muß man sich bei ihrer Erziehung auf das ἐθίζειν beschränken (Nomoi 653 b 1 ff; Staat 441 a; cf. Tim. 44 a/b; 43 b/d); in dem εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν besteht die Paideia (Nomoi 653 b 5). Die Bedeutung der δίαιτα für die Erziehung wird in den Nomoi fortwährend betont; man vergleiche nur 674 c 2 f: die ganze Lebensweise (πᾶσα ἡ δίαιτα) soll genau geordnet (τακτή) sein (vgl. Tim. 89 c 7 f); dem entsprechen die tief ins Privatleben eingreifenden Einzelvorschriften, die die Nomoi über lange Abschnitte hin ausführen. TL hat also durch Lehren der Nomoi erweitert; dazu konnte er sich umso eher berechtigt fühlen, als Platon Tim. 89 d 7 ff (vgl. 87 b 8) betont, die genaue Darstellung der παιδαγωγία würde den Rahmen des Dialoges sprengen, weil sie ein eigenes Werk für sich in Anspruch nehmen könnte. Daher müsse er sich darauf beschränken, das Thema nur nebenbei zu behandeln. Dieses weitere paidagogische Werk, das Platon nach den Erklärern der Stellen hier ankündigt, sind eben die Nomoi (Taylor 630; für 87 b 8 : W. Theiler, Tacitus

und die antike Schicksalslehre, in: Phyllobolia für Peter von der Mühll, Basel 1946, S. 58). Der Autor des TL sah sich also (wie die modernen Exegeten) vom Text des Timaios selbst auf die Nomoi verwiesen, und es ist ganz natürlich, wenn er das im Timaios Fehlende von dort herholte [1]).

Wie schon in den vorherigen und dann wieder in den folgenden Paragraphen lassen sich auch an dieser Stelle Parallelen zu Poseidonios' Werk „Über die Affekte" ziehen, das im ersten Buch eine Epitome der platonischen Erziehungslehren bot (Galen, Plac. 445 M = Pohlenz, Posid. 623), die sich besonders auf die Nomoi stützte: Wie Platon in den Nomoi vertrat Poseidonios in „Über die Affekte" die Ansicht, daß der λογισμός bei Kindern noch gar nicht entwickelt sei und sie sich deswegen umso mehr von den Affekten leiten ließen. Daher habe eine auf den Logos gemünzte Erziehung bei ihnen gar keinen Zweck, vielmehr sei die Paideia der Kinder wesentlich παρασκευὴ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς, die auf ἐθισμός beruhe (Galen, Plac. 445 f; 437 ff; cf. 305 M = Pohlenz, Posid. 619 f; 623 f). Hinzu kommt eine weitgehend wörtliche Parallele zur vorliegenden TL-Stelle: Galen, Plac. 401 f M = Pohlenz, Posid. 629: τὰ ἔθη φαίνεται πλεῖστον δυνάμενα . . . εἰς τὰς παθητικὰς κινήσεις. ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἔθεσι οἰκειοῦται κατὰ βραχὺ τὸ τῆς ψυχῆς ἄλογον, οἷς ἂν ἐντρέφηται [2]). Wenn man ferner das stoisch klingende ῥωννύοισα τὰν ψυχάν beachtet, wird man die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, daß die Spuren der platonischen Erziehungslehre an der vorliegenden Stelle nicht unmittelbar aus den Nomoi selbst entnommen sind, sondern des Poseidonios Werk „Über die Affekte" hier eine vermittelnde Rolle gespielt hat.

ἱκανός wird hier die Bedeutung „bedeutend" („wichtig", Harder 1222) haben. So verstehen auch die Übersetzer: Gale 21: „multum etiam possunt"; Schmidt, Timaeos 47: „die Gewohnheiten vermögen ziemlich viel"; Susemihl, Timaios 965: „mächtig sind ferner die Sitten".

---

[1]) Da Timaios bei Platon ein bedeutender Staatsmann genannt wird (20 a) und selbst auf die Bedeutung der staatlichen Ordnung für das ἦθος des Menschen mit Worten hinweist, die deutlich an Staat und Nomoi erinnern (87a; 89 d f), da ferner Platon nach Ansicht späterer Zeit mit dem lokrischen Timaios „lange zusammengewesen ist" (Cic. Rep. 1, 16; cf. Fin. 5, 87 u.a.), liegt es nahe anzunehmen, daß der Autor nicht nur die im Timaios vertretenen Lehren als die des Timaios aus Lokroi ausgeben will, sondern auch Staat und Nomoi als wesentlich von ihm beeinflußt darstellen möchte.

[2]) Schon Anton 474 bemerkte die Übereinstimmung und sah in Poseidonios die Quelle für TL.

ἐν οἷς ἂν ἐντραφῶσιν: Tim. 19 d 6: οἷς ἂν ἐντραφῇ; Nomoi 798 a 8: οἷς γὰρ ἂν ἐντραφῶσιν νόμοις; Poseidonios bei Galen, Plac. 402 M = Pohlenz, Posid. 629: οἷς ἂν ἐντρέφηται.

κατὰ πόλιν ἢ οἶκον: Tim. 87 b 1 f: κατὰ πόλεις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ.

ἁ καθ' ἁμέραν δίαιτα: Nomoi 762 e 7; Menex. 238 b 4; cf. Tim. 89 c 7 f.

θρύπτειν: „verweichlichen, schwächen", Nomoi 778 a u.ö.; Albin 33, 4 S. 188, 2; die Verweichlichung erfolgt etwa durch zu große ἡδονή: Max. Tyr. XIV, 1 S. 171, 1 H: die ἡδονή ist θρυπτική; cf. Ps. Theano S. 196, 19 Thesleff: τὴν τῶν ἀρρένων φύσιν θρύπτοισα ταῖς ἡδοναῖς.

ῥωννύοισα: Taylor 663 sieht hier und 223, 18 „perhaps... a trace of Stoic influence in the stress twice laid on ‚strength' of soul"; s. z.B. SVF III, 95 S. 23, 24.28.

ἀλκά: ein vorwiegend von Dichtern verwendetes Wort, das sich allerdings seit Thukydides und Aristoteles in der Prosa findet (LSJ s.v.).

**223, 1 f** ταὶ γὰρ θυραυλίαι . . . κακίαν

θυραυλίαι: „Lagern im Freien". Nomoi 695 a schildert Platon mit spürbarer Bewunderung das Erziehungsideal der alten Perser, das darauf ausgerichtet war, die Jugend fähig zu machen θυραυλεῖν καὶ ἀγρυπνεῖν καὶ . . . στρατεύεσθαι. Sonst wird das Motiv der θυραυλία bei Platon in der Erziehungslehre, soweit ich sehe, nicht mehr erwähnt; die Gewöhnung an hartes Lager, auch im Winter, wird Nomoi 633 c 2 an den Spartanern lobend hervorgehoben und Nomoi 942 d 5 f für die Erziehung empfohlen [1]). Vgl. Cic. Tusc. II, 40: *Consuetudinis magna vis est. Pernoctant venatores in nive in montibus* . . .; Musonius bei Stob. III, 650, 4 ff: συνεθιζομένων ἡμῶν ῥίγει, θάλπει . . . κοίτης σκληρότητι . . . ῥώννυται μὲν τὸ σῶμα . . . ῥώννυται δὲ ἡ ψυχή; ähnlich III, 174, 8 ff; θυραυλία findet sich bei Platon nicht, ist aber seit Aristoteles häufig belegt (Anton 497; LSJ s.v.).

ἁπλαῖ τροφαί: „einfache Nahrung"; in der Erziehung der Wächter des Staates spielt die Einfachheit der Nahrung eine wichtige Rolle (403 e 8 ff; 559 a f u.ö.).

γυμνάσια werden im Staat und in den Nomoi als Erziehungsmittel großgeschrieben, aber auch im Timaios empfohlen (88 c; 89 a; 18 a).

---

[1]) Phaidr. 239 c; Staat 556 d lobt Platon den ἡλιωμένος gegenüber dem ἐσκιατροφηκώς.

τὰ ἤθεα τῶν συνόντων: „die Gesinnung der Mitmenschen": Tim. 87 a 7 ff: ὅταν ... λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν ... ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοί. Die Prägung des Zöglings durch die Mitmenschen wird Staat 492 a ff; 559 d ff; Nomoi 656 b; 728 b f; 854 b/c u.ö. dargelegt; für diese Lehre haben wir wieder die Parallele aus Poseidonios' Werk „Über die Affekte": Ein Grund für die Entwicklung des Menschen zur κακία liegt in der κατήχησις τῶν πολλῶν ἀνθρώπων (Galen, Plac. 440 M = Pohlenz, Posid. 620).

ποτὶ ἀρετὰν καὶ ποτὶ κακίαν: Rückverweis auf § 73 (ἀρχά τε καὶ πέρας ἀρετᾶς καὶ κακίας) und Abschluß der eigentlichen, auf ἀρετή und κακία gerichteten Ethik, die die Paragraphen 73-76 umfaßt.

## § 77

**223, 2 ff** καὶ ταύτας ... ἀμέων

Den Abschluß des Kapitels über die Seelenkrankheiten bildet die Frage nach der Schuld (αἰτία) für die Schlechtigkeit der Schlechten, nach Tim. 87 b 4 ff: ὧν (d.h. der Körperkonstitution und der Umwelteinflüsse) αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μήν, ὅπῃ τις δύναται, καὶ διὰ τροφῆς καὶ δι' ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δ' ἑλεῖν; cf. 86 d 6 - e 3: den Schlechten trifft kein ὄνειδος (Tadel∼Schuld), weil διὰ ... πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός. Auch bei Platon sind eher die Eltern als die Kinder schuld an den Fehlern der Kinder; wenn aber einer eine nicht sonderlich gute Veranlagung mitbekommen hat, so bleibt ihm immer noch in gewissen Grenzen die Möglichkeit der Selbsterziehung durch ἐπιτηδεύματα und μαθήματα.

καὶ ταῦτα κακίας μὲν αἰτία: So stellt Marg den Text aus beiden Überlieferungszweigen zusammen: μὲν αἴτια (NW), μὲν κακία δ' (B). Aber bei diesem Text bleibt das καὶ ταῦτα unverständlich. Deswegen erwog Prof. Marg (mündlich) die Konjektur κατὰ ταῦτα (d.h. gemäß dem vorher Gesagten), aber auch das befriedigt nicht; denn worin besteht die Gemäßheit zwischen den Paragraphen 76 und 77? § 76 handelt von wichtigen Faktoren der Erziehung zu ἀρετὴ καὶ κακία, § 77 von der Schuld an der κακία. Außerdem wäre der erste Satz von § 77 bei dieser Lesart ohne jede verbindende Partikel.

Deswegen möchte ich vorschlagen zu lesen: καὶ ταύτας μὲν

αἰτία. Denn κακία δ' (B) sieht aus wie ein Lemma, das sich auf ταύτας bezog und in den Text geraten ist (ταύτας: κακίας δηλονότι). ταύτας würde sich bei dieser Lesart auf das ποτὶ κακίαν des vorherigen Satzes beziehen, wie ja auch bei Platon die Frage nach der Ursache (Schuld an) der κακία im Vordergrund steht, nicht die nach der ἀρετή. Der Satz lautet dann: „Und von dieser stammt die Ursache eher von den Erzeugern ...".

ἐκ τῶν γενετόρων: Tim. 87 b 4 ff (s.o.); Platon unterscheidet die Erzeuger (φυτεύοντες) von den Erziehern (τρέφοντες); beide sind schuld an der Schlechtigkeit. Wenn TL nur von den γενέτορες (Erzeugern) spricht, so hat er wohl nur die Erbanlagen im Auge, die von den Eltern vermittelt werden (Die Beeinflussung durch die Erziehung wurde im vorherigen Paragraphen behandelt). In den Nomoi entsprechen die genauen Verhaltensvorschriften für die Eltern vor der Zeugung der Bedeutung, die Platon und nach ihm TL den Erbanlagen zumessen (Nomoi 720 e ff; 771 e ff; 775 b ff; 783 d ff).

καὶ στοιχείων: Neben den Eltern sind die στοιχεῖα (Elemente) schuld an der schlechten seelischen Konstitution (cf. § 74: αἱ τῶν σωμάτων κράσιες, obschon der Sinn dort nicht ganz eindeutig ist; cf. z.St.). Platon spricht allgemein von der schlechten ἕξις des Körpers als Ursache für die Schlechtigkeit (86 e 1 f). Aber Platon meint mit der ἕξις des Körpers überschießende Samenproduktion, Porösität der Knochen (86 c 3 - d 5) und dergleichen, nicht aber macht er die Elemente für die κακία verantwortlich. Dieser Gedanke erinnert vielmehr wieder an Poseidonios: *Naturam quidem* (*hominis*) *mutare difficile est, nec licet semel mixta nascentium elementa convertere* (Seneca, de ira II, 20, aus Poseidonios „Über die Affekte": cf. Pohlenz, Posid. 596; Reinhardt RE 741 f; 756 f und zu 222, 15 f); vgl. Sen. Ep. 11, 6: *quaecumque attribuit condicio nascendi et corporis temperatura ... haerebunt* (sc. *vitia*). Poseidonios hatte die Lehre Platons, daß der Grund für die κακία der Kinder bei den Eltern liege, in seinem Werk „Über die Affekte" behandelt (Galen, Plac. 444 M = Pohlenz, Posid. 622 f); auf dieses Werk geht der Zusatz des TL wohl letztlich zurück. στοιχεῖον hat nur hier bei TL die Bedeutung „Element" (oder „Grundqualität"; cf. Anton 499). Sonst bezeichnet es bei ihm wie bei Platon immer den stereometrischen Körper oder seine Bestandteile, die Grunddreiecke (vgl. §§ 34 f).

**223, 4 f** ὅτι μὴ ἀργία ἐστὶν . . . ἔργων

Die Schuld fällt nur dann nicht zu unseren Lasten, wenn wir nicht vom pflichtgemäßen Handeln Abstand nehmen, d.h. wenn wir uns nicht der Trägheit überlassen. Der Satz entspricht der ausführlichen Darlegung Tim. 87 b 6 ff (Text oben zu 223, 2 ff), wo gesagt wird, daß ein jeder (gleich welche Voraussetzungen er von seinen Eltern her mitbringt) sich bemühen müsse, im Rahmen des Möglichen durch geeignete Lebensweise und Erziehungsmaßnahmen (διὰ τροφῆς καὶ δι' ἐπιτηδευμάτων) sowie durch den Erwerb von Kenntnissen (μαθήματα) dem sittlichen Übel (κακία) zu entgehen und sein Gegenteil zu erwerben. Hinter den προσήκοντα ἔργα verbergen sich also die Mittel der Erziehung, die Platon empfiehlt. Dem ὅτι μὴ ἀργία ἐστί entspricht bei Platon das προθυμητέον μήν.

προσήκοντα ἔργα: Nomoi 902 e; cf. 903 b: τὸ προσῆκον; τὰ προσήκοντα: Kritias 108 d; Euthyd. 301 d.

*Die Therapie der körperlichen und seelischen Krankheiten* (§§ *78-86*)

a) Der Weg zur Eudaimonie (§§ 78-83)
b) Die Erziehung der Unfolgsamen und Verhärteten durch Androhung von Strafen (§§ 84-86)

Voraussetzung für das Wohlbefinden des Lebewesens ist der Besitz der körperlichen und seelischen Aretai und ihre Harmonie (§§ 78 f), deren Anlagen von der Natur mitgegeben werden, deren Entwicklung aber sorgfältiger Fürsorge bedarf. Diese Fürsorge geschieht für den Körper durch Gymnastik und Heilkunst, für die Seele durch Philosophie (§ 80). Das erste Paar (ἀληπτικὰ μὲν . . . καὶ ἰατρικὰ . . . σώματα ταχθεῖσαι θεραπεῦεν) sorgt dafür, daß der Körper gegen alle Krankheiten gefeit ist (§ 81), das zweite Paar (μωσικὰ δὲ καὶ . . . φιλοσοφία ἐπὶ τᾷ τᾶς ψυχᾶς ἐπανορθώσει ταχθεῖσαι) für die Gesundheit der Seele, die Sophrosyne (§ 82). Endpunkt des Weges zur Eudaimonie ist die Beschäftigung mit der „höchsten Philosophie", die zum „glücklichsten Leben" führt (§ 83).

Ist aber einer unfolgsam und verhärtet, so muß man ihn durch die Strafen, die die Gesetze und Mythen ankündigen, auf den rechten Weg bringen (§§ 84 f). Zu diesen Strafandrohungen gehört notwendigerweise auch die Seelenwanderung (§ 86).

Wie schon im vorigen Kapitel, so entfernt sich TL auch hier weit vom platonischen Timaios. Eindeutig aus dem Timaios entlehnt ist als ganzes nur der Paragraph 86 (= Tim. 90 e ff). Die sonstigen Timaiosreminiszenzen betreffen nur einzelne Sätze und Ausdrücke. Vieles geht in diesem Kapitel auf andere Dialoge (besonders Staat und Nomoi) zurück, anderes findet sich überhaupt nicht bei Platon, sondern läßt sich erst später nachweisen. TL scheint hier eine Timaiosinterpretation benutzt zu haben, die sowohl die übrigen platonischen Dialoge genau kannte als auch mit den Errungenschaften der hellenistischen Ethik vertraut war.

## § 78

**223, 5 f** ποτὶ δὲ τὸ εὖ ἔχεν . . . κάλλος

Thematisch steht das Ziel der folgenden Überlegungen am Anfang des neuen Kapitels: das εὖ ἔχεν, das Wohlbefinden des Lebewesens: Jedes Lebewesen braucht zu seinem Wohlbefinden die dem Körper eigenen Aretai. Die Stelle hat im Timaios keine Entsprechung. Zudem hat Platon in seiner Abhandlung über die Therapie der körperlichen und seelischen Krankheiten (Tim. 87 c 1 ff) nur den Menschen im Auge, TL meint dagegen wohl das Lebewesen im allgemeinen, Mensch und Tier (s.u. zu 223, 8 f).

Daß der Körper seine eigenen Aretai hat, sagt Platon Gorg. 499 d; Staat 591 b; Nomoi 631 c; 8. Brief 355 b u.ö. Denn jedes Ding besitzt eine Arete, dem ein ἔργον zugeordnet ist (Staat 353 b 2 f).

Die vier Körpertugenden kommen bei Platon alle bis auf die εὐαισθησία an den angegebenen Stellen vor. Die εὐαισθησία zählt Platon nicht zu den Aretai des Körpers. In späterer Zeit ist die Vierergruppe des TL geläufig: Philon, de Abrahamo 263: ὑγεία, εὐαισθησία, ῥώμη, κάλλος; de Iosepho 130: κάλλος, ὑγεία, ἰσχύς, ἀκρίβεια τῶν αἰσθήσεων; so de post. Caini 159 u.ö.; Ps. Phintys S. 152, 14 f Th: σώματος δὲ ἦμεν ἀρετὰς ὑγείαν, ἰσχύν, εὐαισθησίαν, κάλλος; cf. Diog. L. III, 78: ἰσχύς, ὑγίεια, εὐαισθησία, τὰ ὅμοια; im übrigen vgl. zu § 79. εὐαισθησία: Tim. 76 d 2. Es fällt auf, daß hier die εὐαισθησία zu den Aretai des Körpers zählt, während die δυσαισθησία § 71 unter die Seelenkrankheiten fiel (Harder 1221). Die Vierergruppe ist also bei TL nicht ganz konsequent. Sie muß aus anderem Zusammenhang genommen sein als § 71. Stilistisch ist die Gruppe, wie üblich bei TL, durch τε-καί zu Paaren geordnet.

**223, 6 f** ἀρχὰ δὲ κάλλους . . . ψυχάν

An das letzte Wort des vorhergehenden Satzes (κάλλος) wird eine neue Erörterung angehängt: Der Ursprung der Schönheit ist die Harmonie (des Leibes) mit seinen Teilen und mit der Seele — nach Tim. 87 c 4 ff: πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον. καὶ ζῷον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον . . . πρὸς γὰρ ὑγιείας καὶ νόσους ἀρετάς τε καὶ κακίας οὐδεμία συμμετρία καὶ ἀμετρία μείζων ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό. Es folgen Beispiele für diesen Satz, in denen betont wird, daß die συμμετρία καλόν, die ἀμετρία οὐ καλόν sei. Doch besteht zwischen TL und Platon insofern ein

Unterschied, als es Platon um die Harmonie von Leiblichem und Geistigem im Menschen geht, TL dagegen, wie es scheint, um die Übereinstimmung von Körper und Seele der Lebewesen im allgemeinen (d.h. ein Löwe ist schön, weil sein kräftiger Körper seiner muthaften Seele entspricht).

ἀρχὰ δὲ κάλλους συμμετρία (sc. τοῦ σώματος) ποτὶ αὑτῶ τὰ χμέρεα: ein auch sonst bei Platon (cf. Phil. 64 e f) und anderen Philosophen häufig vertretener Lehrsatz; cf. Galen, Plac. 426 M / 449 K: τὸ μὲν δὴ κάλλος τοῦ σώματος ἐν τῇ τῶν μορίων συμμετρίᾳ κατὰ πάντας (!) ἰατρούς τε καὶ φιλοσόφους ἐστίν.

καὶ ποτὶ τὰν ψυχάν: Platon spricht Tim. 87 d 2 f von der συμμετρία ... ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό, TL dreht um, weil er vom σῶμα (Z. 5) ausgeht. Zur Nachwirkung dieser platonischen Seele-Leib-Symmetrie vgl. Apuleius, de Platone I, 18 S. 103, 2 ff Th.

**223, 8 f** ἁ γὰρ φύσις ... ὑποθέσεσι

Der Satz begründet, weshalb Seele und Leib in Symmetrie zu einander stehen: Die Physis hat den Körper geschaffen (cf. 218, 1) als ein Werkzeug (der Seele), damit er gehorche und den Aufgaben des jeweiligen Lebens entspreche. Das steht so nirgendwo im Timaios. Doch wird 44 d 3 ff; 69 c 5 ff der Körper für die Seele geschaffen; er ist das ,,Fahrzeug'' der Seele (44 e 2; 69 c 7), er ist der Seele zum Dienen (ὑπηρεσίαν) übergeben; ihretwegen sind Glieder, Hände, Augen usw. zugefügt worden (44 d 7 ff); nach Nomoi 870 b 4 ist σῶμα ψυχῆς ἕνεκα, und Phaid. 80 a 1 heißt es: τῷ μὲν (sc. σώματι) δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ φύσις προστάττει, τῇ δὲ (sc. ψυχῇ) ἄρχειν καὶ δεσπόζειν. Das negative Bild zu dieser Harmonie bringt Tim. 87 d 3 ff. Die genaueste Parallele zu TL ist allerdings Alex. Aphr. de an. S. 163, 18 f: τὸ σῶμα ἡμῖν ὄργανον ὂν ὑπὸ τῆς φύσεως δέδοται πρὸς τὰς κατὰ φύσιν πράξεις.

οἷον ὄργανον: der Körper als Werkzeug der Seele: Arist. Protr. fr. 6 Ross; de an. 407 b 26; 415 b 18; EE 1241 b 18 u.ö.; im MP Max. Tyr. X, 2 S. 113, 11 H; in den Pseudopythagorica: Ps. Archytas S. 11, 5; 43, 19 f; Ps. Kallikratides S. 104, 12 f Th.

βίων ὑποθέσεις: ,,Ziele, Aufgaben des jeweiligen Lebens (der Lebewesen)''; denn § 78 spricht nicht bloß vom Menschen, sondern allgemein vom ζῶον (Z. 5). D.h. das Pferd hat eine andere ὑπόθεσις βίου als der Mensch, und dies kommt schon in seinem Körper zum Ausdruck. ὑπόθεσις in der Bedeutung ,,Ziel, Zweck'' ist nacharistotelisch (vgl. LSJ s.v.).

## § 79

**223, 9 ff** δεῖ δὲ καὶ τὰν ψυχὰν ... τὸ σῶμα

Ohne es besonders anzumerken, geht TL hier vom Lebewesen im allgemeinen zum Menschen über; waren § 78 die körperlichen Voraussetzungen für das ,,Wohlbefinden des Lebewesens" Thema, so ist es jetzt die Formung der Seele des Menschen; denn nur der Seele des Menschen kommen die aufgezählten seelischen Aretai zu.

Die Seele muß gebildet werden nach den (den körperlichen Tugenden) analogen Aretai; d.h. die Formung der Seele hat sich auf die Aretai der Seele auszurichten, die denen des Körpers analog sind. Das findet sich so nicht im Timaios (cf. jedoch weiter unten).

Die Analogie der Tugenden bei TL sieht wie folgt aus:

| | |
|---|---|
| 1. σωφροσύνα | : ὑγεία |
| 2. φρόνασις | : εὐαισθασία |
| 3. ἀνδρειότας | : ῥώμα καὶ ἰσχύς |
| 4. δικαιοσύνα | : κάλλος |

Den vier platonischen Haupttugenden der Seele [1]) entsprechen also vier körperliche Aretai.

Eine solche paarweise Zuordnung aller acht Aretai findet sich bei Platon nicht. Nomoi 631 c unterscheidet er φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und ἀνδρεία als ,,göttliche Güter" von ὑγίεια, κάλλος, ἰσχύς und πλοῦτος als ,,menschlichen Gütern", wobei er darauf hinweist, daß, wer die ,,göttlichen Güter" besitzt, beide besitzt, wer sie nicht besitzt, beider beraubt ist. Nomoi 743 e f finden wir eine Dreiteilung in Güter der Seele, des Leibes und äußere Güter angedeutet. Als Beispiele bringt Platon hier σωφροσύνη als Gut der Seele, ὑγίεια als Gut des Körpers und πλοῦτος als äußeres Gut (Als ,,drittes Gut" nach den seelischen und körperlichen Aretai wird der Reichtum Nomoi 870 a f bezeichnet). Eine gewisse paarweise Gegenüberstellung findet sich Staat 591 b, wo σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως als Aretai der Seele neben ἰσχύς τε καὶ κάλλος μετὰ ὑγιείας genannt werden.

Die bewußte Analogisierung von seelischen und körperlichen Aretai scheint eine Schöpfung der Stoa gewesen zu sein; denn

[1]) Die vier Haupttugenden der Seele finden sich nicht im Timaios, wohl aber schon Phaid. 69 c; Symp. 196 d u.a.

diese gab sich (nach Cic. Tusc. IV, 23; 30 f; Galen, Plac. 411; 413 f M = SVF III, 465 S. 117, 1 ff; 471 S. 120, 15 ff) die größte Mühe, körperliche und seelische Krankheiten sowie deren Gegenteil in Analogie zu setzen (Pohlenz I, 148).

Eine weitgehende Parallele zu TL, nicht in der Reihenfolge, aber in der Zuordnung der (analogen!) Aretai, finden wir im Peripatetikerreferat bei Stob. II, 124, 18 ff (cf. 124, 2 ff) W; hier werden körperliche, seelische und äußere Güter in folgender Reihenfolge und Zuordnung unterschieden.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | ὑγίεια | : σωφροσύνη | : πλοῦτος |
| 2. | ἰσχύς | : ἀνδρεία | : ἀρχή |
| 3. | εὐαισθησία | : φρόνησις | : εὐτυχία |
| 4. | κάλλος | : δικαιοσύνη | : φιλία. |

Urheber dieser Reihe ist wahrscheinlich Antiochos von Askalon (H. Strache, De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus, Diss. Berlin 1909, S. 36; Luck 68 f; cf. 24 ff) [1]). Die Analogisierung der Aretai findet sich im Platonismus bei Calcidius 226 S. 241, 18 ff.

ῥυθμίζεσθαι: „geformt, gebildet, erzogen werden" (N W v. l); ῥυθηγέεσθαι (A¹ LW); Marg nimmt an, daß ἡγέεσθαι v. l. für ῥυθμίζεσθαι war. Das Verb findet sich bei Platon, Phaidr. 253 b im gleichen Sinne.

τὰς ἀναλόγως ἀρετάς: Ansatzpunkt für die Analogisierung der Tugenden bei TL war möglicherweise die Forderung Platons nach einer möglichst großen συμμετρία zwischen Leib und Seele (Tim. 87 d 1 ff; 88 b 7).

σωφροσύνα — ὑγεία: Wie die Gesundheit bei TL die umfassende Körpertugend zu sein scheint (sie wird Zeile 6 zuerst genannt), so scheint die Sophrosyne die umfassende Arete der Seele zu sein, wie sich aus ihrer exponierten Stellung am Anfang ergibt. Auch Nomoi 696 b ff steht die Sophrosyne an erster Stelle in der Reihe der Aretai (vgl. dazu A. Kollmann, Sophrosyne, Phil. Diss. Wien 1939 (masch), S. 170 ff). Bei Antiochos wird die Sophrosyne

[1]) H. v. Arnim, Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik, SB Wien. Akad. 204, 3 (1926) wollte das Peripatetikerreferat im ganzen und auch die vorliegende Stelle auf eine peripatetische Quelle zurückführen; vgl. O. Regenbogen, RE s.v. Theophrastos, Suppl. VII, 1940, 1492 ff. Da aber des Antiochos Vorliebe für die Stoa bekannt ist und die Analogisierung der Aretai gerade in dieser Schule gepflegt wurde, erscheint mir Antiochos als die wahrscheinlichere Quelle.

als die Tugend schlechthin angesehen, die die übrigen in sich schließt (Strache 52).

Sophrosyne und Gesundheit setzt Platon Staat 404 e; 571 d; Phil. 63 e und Nomoi 743 e in Beziehung. Charm. 157 a ff wird die Sophrosyne geradezu als Gesundheit der Seele dargestellt; vgl. zu diesem komplexen Begriff Kollmann a.O. S. 8 ff; G. J. de Vries, Mnemosyne III, 11 (1943) S. 99.

φρόνασις meint im Platonismus (seit Aristoteles und Xenokrates) meist die praktisch ausgerichtete prudentia; cf. Diog. L. III, 91: ἡ μὲν φρόνησις αἰτία τοῦ πράττειν ὀρθῶς τὰ πράγματα; vgl. Plut. virt. mor. 5 (443 E ff); fr. 91 VII, 160, 12 ff Bern. u.a. Jamblich, Protr. II, 9, 16 ff: εἰ εὐκτὸν ἡ εὐαισθησία, μᾶλλον σπουδαστὸν ἡ φρόνησις· ἔστι γὰρ τοῦ ἐν ἡμῖν πρακτικοῦ νοῦ οἱονεί τις εὐαισθησία (!). Da die rein spekulative Vernunft erst § 83 zur Darstellung kommt, wird auch TL mit φρόνασις die praktische Vernunft meinen; jedoch kann auch allgemein das gute geistige Vermögen gemeint sein (Prof. Marg, mündlich).

ἀνδρειότας: Platon hat immer die Form ἀνδρεία; Anton 514 und LSJ s.v. bringen als Belege für ἀνδρειότης: Xenoph. An. VI, 5, 14 und Ps. Theages S. 190, 24 Th.

ῥώμαν καὶ ἰσχύν Hendiadyoin und rein stilistische Doppelung statt des einfachen ἰσχύν (Z. 6).

## § 80

**223, 13 ff** τουτέων . . . φιλοσοφίας

Handelte § 78 von den körperlichen Voraussetzungen für das Wohlbefinden des Lebewesens und § 79 von der Formung der Seele des Menschen, so sind hier wieder Körper und Seele Thema; denn τουτέων bezieht sich wohl auf alle acht vorher genannten Aretai. Die Anfänge (Keime) dieser Aretai liegen in der Natur des Menschen; Mittelmaß und Höchstleistung sind dagegen Ergebnis sorgfältiger Pflege. Das steht so nirgendwo bei Platon, ist aber ein Extrakt seiner Ansichten; vgl. z.B. Staat 492 a 1 ff: ἣν τοίνυν ἔθεμεν τοῦ φιλοσόφου φύσιν (!), ἂν μὲν οἶμαι μαθήσεως (!) προσηκούσης τύχῃ, εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκῃ αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι; ähnlich 501 d 7; 424 a 5 ff; 409 d 8 ff; 7. Brief 340 b ff; 343 e f u.ö. Immer sind es φύσις und τροφή (Tim. 19 e 9; 20 a 7; Nomoi 961 b 2), φύσις und θεράπευσις (Nomoi 735 b) φύσις und παιδεία (Polit. 309 a; Staat 487 a), die von Platon als die Faktoren der Erziehung angesehen werden.

ἐκ φύσιος — ἐξ ἐπιμελείας: vgl. Xenoph. Mem. III, 9, 3: ὁρῶ δ' ἔγωγε ... καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας; cf. III, 9, 2; Arist. EN 1103 a 18 ff. Die weitverbreitete Lehre von den beiden Faktoren der Erziehung geht letztlich auf die Sophistik zurück, die gegenüber der ausschließlichen Betonung der φυή in der Adelsethik das Moment der ἄσκησις und διδασκαλία hervorhob (vgl. Protag. VS 80 B 3); H. Patzer, Physis, Grundlegung einer Geschichte des Wortes (Habil.-Schrift, masch), Marburg 1945, S. 62.

ἀρχαί — μέσα — πέρατα: cf. Ps. Archytas, de educ. S. 41, 22 ff: ταύτας δ' (sc. τῆς σοφίας) ἀρχὴν μὲν τὴν φύσιν προειδέμεν, μέσα δὲ τὰν ἄσκησιν, τέρμα δὲ τὰν εἴδησιν φέρειν.

**223, 14 f** σώματος ... φιλοσοφίας. Die ἐπιμέλεια wird hier weiter differenziert als Gymnastik und Arztkunst für den Körper und Paideia und Philosophie für die Seele.

σώματος ... ἰατρικᾶς: Gorg. 517 e 4: ἔστιν τις ... τέχνη γυμναστική τε καὶ ἰατρική, ἣ δὴ τῷ ὄντι γέ ἐστιν σώματος θεραπεία; ähnlich 464 b 5 ff; Soph. 228 e 6 ff u.ö. Dabei ist die Gymnastik ein Mittel gegen das αἶσχος des Körpers, die Medizin ein Mittel gegen die Krankheiten des Körpers (Soph. 229 a; Ps. Plut. de lib. educ. 10. 7 D) [1]).

ψυχᾶς ... φιλοσοφίας: Tim. 88 c 5 werden μουσικὴ καὶ πᾶσα φιλοσοφία zur Erziehung der Seele (für den Sportler!) empfohlen; παιδεία καὶ φιλοσοφία: Staat 498 b 4; 7. Brief 328 a 2.

**223, 15 f** αὗται γὰρ ... διαίτας

Diese Fähigkeiten (Gymnastik, Arztkunst, Paideia und Philosophie) erziehen und stärken Körper und Seele durch Mühe, Gymnastik und Lebensweise. D.h. durch äußere Einwirkungen, körperliche Anstrengungen, Sport, geregelte (einfache) Lebensweise lassen sich sowohl der Körper als auch die Seele beeinflussen. Das klingt wieder ganz nach den Erziehungslehren der Nomoi, hat aber im Timaios 88 b ff seinen Anhalt. Dort sollen Körper und Seele trainiert werden durch γυμναστική (88 c 3; 89 a 6),

---

[1]) Über die enge Verbindung von Gymnastik und Medizin bei den Griechen vgl. Fuchs 184 ff; Jüthner, Philostrat passim. Noch Galen schrieb ein Werk darüber, ob es der Heilkunst oder der Gymnastik zukomme, die Lebensweise vorzuschreiben (V, 806 ff K = Scr. min. III, 33 ff H).

μουσική und φιλοσοφία (88 c 5), κινήσεις (88 d 1 ff) und δίαιται (89 c 8).

τρέφοισαι: auch die Seele braucht Nahrung: Staat 442 a 1; Protag. 313 c; Phaid. 84 b; Xenokr. fr. 66 H; Numenios fr. 29 Leemans.

τονοῖσαι: τονόω, „spannen, straffen, stärken". Hier klingt wohl die stoische Tonoslehre an (cf. Taylor 663; Harder 1224; gegen Harder zweifelnd Thesleff 61); zu dieser stoischen Lehre vgl. Pohlenz I, 74 f; 126; Reinhardt 140 ff. Durch die genannten Erziehungsmittel sollen Seele und Körper „Spannkraft" erhalten. Die Tonoslehre findet sich im MP bei Plut. de cohib. ira 3 (454 C); de prof. in virt. 12 (83 B); fr. 149 (VII, 177, 17 Bern.); de facie 23 (936 F; 937 A/B); cf. Wyttenbachs Index s.v. τόνος.

Das Verb τονόω ist zuerst in der Stoa nachzuweisen: SVF II, 455 S. 149, 22; im MP findet es sich bei Plut. Quaest. conviv. III, 1, 3 (647 C); zu weiteren Belegen vgl. Anton 556 f; LSJ s.v.

πόνοι als Erziehungsmittel: Staat 413 d 4 f; 503 e 1 ff u.ö.; Nomoi 788 d ff; 841 a u.ö.; Seneca, de ira II, 20 (aus Poseidonios „Über die Affekte", Pohlenz, Posid. 594 ff; 623): *labor illos* (sc. die Jugendlichen) *citra lassitudinem exerceat.*

δίαιται: vgl. zu 222, 21 f.

γυμνάσια: vgl. zu 223, 1 f.

**223, 16 ff** καὶ ὀρνύοντι . . . ἐπιπλαξίων

Der Text ist hier arg verdorben. Die Hss AL und W haben καὶ διαίτας καθαρότατος. Diese Lesart läßt sich ohne Annahme einer größeren Lücke unmittelbar nach ihr nicht halten. Sie hat zudem die Wahrscheinlichkeit nicht auf ihrer Seite; denn die „Reinheit der Nahrung" würde ganz unerwartet hereinschneien. § 76 sprach von der Bedeutung der καθ' ἁμέραν δίαιτα und der ἁπλαῖ τροφαί. Das ist platonische Lehre, während das unerwartete διαίτας καθαρότατος von vornherein als pythagoreisierende Konjektur der (wahrscheinlich schon früh) verderbten Stelle verdächtig ist.

Auch die Lesart von N (καὶ ὀρέοντι ὅτε δεῖ) läßt sich ohne Annahme einer Lücke nicht halten.

Deswegen hat Marg καὶ ὀρνύοντι ὄκα δεῖ: „und sie rühren stark auf, wenn es nötig ist" konjiziert; d.h. im Notfall wenden sie Schocktherapie an, und zwar Schocktherapie durch Purgantien für den Körper und Züchtigung und Schelten für die Seele.

ταὶ μὲν (sc. Gymnastik und Medizin) διὰ φαρμακειᾶν: φαρμακεῖαι

hat hier — wie oft in der medizinischen Literatur (Hipp. Aph. 1, 24; 2, 36; 6, 47; weitere Stellen bei Anton, Anm. 813) — die Bedeutung von „Abführmittel, Purgantien". Tim. 89 a 5 ff wird vor der Anwendung von φαρμακεῖαι als Purgantien gewarnt und Heilung durch Gymnastik (a 6), Schaukelbewegungen (a 7) und δίαιτα (c 9) empfohlen (Wie manche Schriften des Corpus Hipp. wendet sich Platon hier gegen die Gewohnheit seiner Zeitgenossen, ständig purgierende Mittel einzunehmen: Taylor 627); nur im äußersten Notfalle (σφόδρα ποτὲ ἀναγκαζομένῳ) dürfe man zu Purgantien greifen. Nun betont TL zwar auch, daß man purgierende Mittel nur im Notfall verwenden soll, aber sein ὅκα δεῖ ist doch viel schwächer als die überaus starke Betonung der Notlage bei Platon [1]). Platons Zurückhaltung gegenüber den φάρμακα entspricht ganz der Einstellung der Medizin seiner Zeit; man kannte die Wirkung der Mittel zu wenig und vermied ihre Anwendung, solange es ging (cf. H. Diepgen, Geschichte der Medizin I, Berlin 1949, S. 89). Erst im Hellenismus wurde die Pharmakologie auf breiter Basis ausgebaut. Als ihr Begründer gilt Diokles von Karystos (Fuchs 273; Jaeger 75 ff; 164; 185; Diepgen a.O. 102). TL steht also eher auf Seiten der jungen Medizin, die den φάρμακα nicht mehr ganz so ablehnend gegenüberstand.

ταὶ δὲ παιδευτικαὶ . . . ἐπιπλαξίων: Nomoi 964 c 1 werden κόλασις und ἐπίπληξις (Züchtigung — Schelten, Tadel) als Erziehungsmittel genannt; die ἐπίπληξις als Erziehungsmittel auch: Staat 388 d 5; Nomoi 729 b 2; Lysis 207 e 7; dann bei Ps. Plut. de lib. educ. 12 (9 A); das Substantiv ist nacharistotelisch (Anton 557; LSJ s.v.)

**223, 18 f** ῥωννύοντι . . . ποττὰ ἔργα

Sie stärken (die Seele), indem sie durch Anregungen den (naturgemäßen) Trieb wecken und das gebieten, was für (das Vollbringen von) Taten nützlich ist. D.h. sie sorgen dafür, daß die Seele nicht in ἀνορεξία (222, 6) und ἀργία (223, 4) [2]) versinkt und daß die untere Seele nicht untätig bleibt, wenn der Nus sie zur Tätigkeit aufruft (224, 5). Gleichzeitig schreiben sie vor,

---

[1]) Sonst erwähnt Platon den Gebrauch von φάρμακα ohne Einschränkung: Krat. 394 a; Theait. 149 c/d; Gorg. 456 b u.ö. Zum Gebrauch von φάρμακα bei den Griechen vgl. Fuchs 188 f; 248 ff; 352 ff; Susemihl II, 414 ff.

[2]) Vgl. Theait. 153 b: ἀργία an Leib und Seele bedeutet Verfall; vgl. Tim. 88 d 4 ff.

was zum Vollbringen von Taten nützlich ist, z.B. Sport, geistiges Training usw. Nichts davon steht im Timaios.

ῥωννύοντι: vgl. zu 222, 21 f.

γάρ (Hss) ist schwierig, denn der Satz bringt keine Begründung des Voraufgegangenen (ja προτροπή ist gerade das Gegenteil von Schelten und Strafen), sondern etwas Neues. Daher liest Prof. Marg (mündlich) jetzt: δὲ καί statt γάρ.

προτροπή: Kleitophon 408 d; προτρέπειν: Nomoi 920 b.

ἐγείροισαι τὰν ὁρμάν: cf. Staat 410 b 5 ff: αὐτά γε μὴν τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς πόνους πρὸς τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως βλέπων κἀκεῖνο ἐγείρων πονήσει (ὁ νέος); Galen, Scr. min. I, 41 H = V, 52 f K: Der Jüngling soll sich einen ἐπόπτης καὶ παιδαγωγός wählen, ὅς θ' ἑκάστοτε τὰ μὲν ἀναμιμνήσκων αὐτόν, τὰ δὲ ἐπιπλήττων (!), τὰ δὲ προτρέπων (!) τε καὶ παρορμῶν (!) ...; Plut. virt. mor. 12 (452 B ff): die νομοθέται erregen (ἐγείρουσι) die ὁρμή dadurch, daß sie ἐμβάλλουσιν εἰς τὰς πολιτείας φιλοτιμίαν καὶ ζῆλον πρὸς ἀλλήλους.

## § 81

**223, 19 ff** ἀληπτικὰ ... καὶ πνεύματος

Die Aliptik (Gymnastik) und die ihr verwandte Heilkunst, die eingesetzt sind zur Pflege des Körpers, führen die δυνάμεις (d.h. die Qualitäten) zur stärksten Harmonie; sie machen das Blut rein und fördern den Fluß des Pneuma, damit, wenn sich ein Krankheitserreger einstellt, die gestärkten Kräfte des Blutes und des Pneuma ihn bezwingen können. Davon steht wieder nichts im Timaios (Anton 523); vgl. immerhin Tim. 88 d 1 ff.

ἀληπτικά (W) ist wohl richtig; vgl. zur Wortbildung S. 13; ἀλειπτικά (AL); καλυπτικά (N); ἀληπτικά steht hier für γυμναστικά (Zeile 14; Anton 524), so wie der ἀλείπτης seit Aristoteles (EN 1106 b 1) neben den Paidotriben und Gymnasten tritt und sich mit ihnen vermischt (Jüthner, Philostrat 6); vgl. Suda s.v. ἀλεῖπται· οἱ πρὸς τοὺς ἀγῶνας ἐπασκοῦντες; Etym. Magn. 61, 12: ἀντὶ δὲ τοῦ ἀλείπτης παιδοτρίβης εἴωθε λέγεσθαι; ebenso bedeutet ἀλείφειν nicht nur „salben", sondern auch jemanden „trainieren"; so können die Epheben in späterer Zeit οἱ ἀλειφόμενοι (die sich Salbenden) genannt werden (J. Jüthner, Körperkultur im Altertum, Jena 1928, S. 18).

ἀληπτικά — ἰατρικά ∼ γυμναστικά — ἰατρικά (Zeile 14): zur Beziehung beider Worte (ἀληπτικά und ἰατρικά) vgl. ebd. und Philon,

Somn. I, 251: τὴν ἀδελφὴν ἰατρικῆς τέχνης ἀλειπτικὴν ἐκπονήσας; Epiktet, Diss. II, 12, 19: τὸ σῶμα δὲ τὸ σαυτοῦ ἤδη τινὶ ἔσκεψαι ἐπιτρέψαι εἰς ἐπιμέλειαν αὐτοῦ; — πῶς γὰρ οὔ; — ἐμπείρῳ δηλονότι καὶ τούτῳ ἀλειπτικῆς <ἢ> ἰατρικῆς; — πάνυ μὲν οὖν.

ταχθεῖσαι (corr. Marg; ταχθεῖσα ALW) θεραπεῦεν (ALW) ist die richtige Lesart; vgl. ihr Pendant 224, 1 f; ἀλλοιοῦσαι θεραπεύοντι (N) ist kaum verständlich („N ἀλλοιοῦσαι muß Konjektur sein, wohl weil θεραπεύοντι vorlag", Prof. Marg); auch im Folgenden sind mit Marg die Plurale ἄγοισαι, ἀπεργάζονται (N) zu halten.

ἐς τὰν κρατίσταν . . . δυνάμιας: δυνάμιας: „Qualitäten" (Anton 525); Harmonie ( = Symmetrie) der Qualitäten bedeutet Gesundheit, Disharmonie und Asymmetrie Krankheit (siehe § 68); vgl. Tim. 88 d 1 - e 7: Unter äußeren Einwirkungen von Wärme und Kälte, Nässe und Trockenheit (∼ TL: δυνάμιας) gerät der Körper in Unordnung. Durch maßvolle Erschütterungen (μετρίως σείων) können die περὶ τὸ σῶμα πλανώμενα παθήματα καὶ μέρη wieder in Ordnung gebracht werden (εἰς τάξιν κατακοσμεῖν), indem das Nebeneinander von feindlichen Stoffen vermieden und Befreundetes neben Befreundetes (φίλον παρὰ φίλον) gestellt wird ( ∼ TL: ἐς τὰν κρατίσταν ἁρμονίαν), woraus dann die Gesundheit resultiert. Vgl. auch Sympos. 186 d 5 ff.

τό τε αἷμα . . . ἀπεργάζονται: Die Reinheit des Blutes [1]) ist eine Folge der Symmetrie der στοιχεῖα: Galen, Plac. 680 M / 677 K: ἡ δ' ἐξ ἁπάντων τῶν τεττάρων στοιχείων σύμμετρος κρᾶσις ἐγέννησε τὸ ἀκριβὲς αἷμα. Die krankheitserregenden Säfte werden durch Gymnastik, Massage, Bäder, Hitze und Einsalbungen ausgetrieben (Galen VI, 277 K) [2]).

Durch Gymnastik wird auch die Körperatmung gefördert: Galen I, 371 K: τὴν δὲ καθ' ὅλον τὸ σῶμα διαπνοὴν ἡ τῶν γυμνασίων ὑγιεινὴν ἀπεργάζεται χρῆσις. Welche Bedeutung TL dem Fluß des Pneuma beimißt, ist aus §§ 61 f; 67 zu ersehen. Die εὔπνοια des Körpers war seit Philistion fr. 4 Wellmann = Anon. Lond. XX, 43 Bestandteil der Medizin: ὅταν γὰρ . . . εὐπνοῇ ὅλον τὸ σῶμα καὶ διεξίῃ ἀκολύτως τὸ πνεῦμα, ὑγίεια γίνεται; cf. Tim. 84 d 2 ff; für das Corpus Hipp. s. Deichgräber, Epidemien 153 ff; 159;

---

1) Die Unreinheit des Blutes entsteht durch Verderbnis (des Fleisches), und aus dem verdorbenen Blut entstehen die krankheitserregenden Säfte (cf. § 68).

2) Soph. 226 e: die Reinigung der inneren Körperorgane geschieht durch Gymnastik und Heilkunst; cf. Tim. 89 a 5 f.

Anon. Lond VI, 14 ff: τὸ γὰρ πνεῦμα ἀναγκαιότατον καὶ κυριώτατον ἀπολείπει τῶν ἐν ἡμῖν (sc. ὁ Ἱπποκράτης ἐν τῷ περὶ φυσῶν), ἐπειδή γε παρὰ τὴν τούτου εὔροιαν ὑγίεια γίνεται, παρὰ δὲ τὴν δύσροιαν νόσοι; für den Peripatos vgl. Jaeger 217; (Arist.) Probl. 865 b 18 ff; 966 a 7 ff u.ö.

Der Begriff der σύρροια (der Säfte) stammt wahrscheinlich aus der Schule des Pneumatikers Athenaios. Das Adjektiv findet sich zuerst bei Galen (cf. zu 220, 23 ff). Den Terminus σύρροον πνεῦμα kann ich nicht belegen. Die Hervorhebung von Blut und Pneuma erinnert wieder an Erasistratos (cf. zu 221, 11 ff).

ἵν' εἰ καὶ . . . πνεύματος: Sind die Kräfte des Blutes und des Pneuma gestärkt, so behalten sie die Oberhand, wenn sich ein Krankheitserreger einschleicht. Eine genaue Parallele habe ich nicht zur Hand.

## § 82

**224, 1 f** μωσικὰ δὲ . . . νόμων

Die Musiké (∼ Paideia) und ihr Führer, die Philosophie, sind durch Brauch und Gesetz zur Wiederaufrichtung (Wiederherstellung) der Seele eingesetzt.

μωσικὰ καὶ φιλοσοφία ∼ παιδεία καὶ φιλοσοφία (223, 14 f; so Anton 518 f zu Recht; ähnlich de Gelder 126); μωσικά hat hier die weitere Bedeutung „Musenkunst", die nicht nur die spezielle Musik umfaßt, sondern auch (gesprochene) Dichtung und Wissenschaft (= μαθήματα τὰ κατὰ τὴν μοῦσαν: Nomoi 967 e 2; = προπαιδεία: Staat 536 d 5 ff). In dieser weiteren Bedeutung des Wortes kann Philon (z.B. de congr. 9; 79 u.ö.) von der ἐγκύκλιος μουσική statt der ἐγκύκλιος παιδεία sprechen. Die Musik ist gleichwohl mitgemeint.

ἁ ταύτας ἁγεμὼν φιλοσοφία: Die Philosophie ist die Führerin der Musenkunst, d.h. alle Musenkünste unterstehen ihr und haben sich nach ihr zu richten: Im Staat (und auch in den Nomoi) entscheidet die Philosophie darüber, welche Dichtwerke geduldet und welche aus dem Staat verbannt werden sollen (Staat 377 a ff; 595 a ff; Nomoi 810 e ff); ebenso steht es mit der Entscheidung über die μαθήματα, die die Staatsbürger erlernen sollen. Auch über sie entscheiden die Philosophen bzw. der philosophische Gesetzgeber (cf. Staat 522 c ff; Nomoi 811 b ff). Daher kann im Phaidon (61 a 3) die Philosophie als „die größte Musenkunst"

bezeichnet werden, weil sie über alle Zweige der Musenkunst zu urteilen vermag.

ἐπὶ τᾷ τᾶς ψυχᾶς . . . ταχθεῖσαι: μουσική und Philosophie sind Erzieherinnen der Seele im Tim. 88 c 5 (cf. 47 c 6 ff; 90 d 1 ff), ferner im Staat, passim (vgl. z.B. 411 c; 498 b; für die μουσική s. auch 376 e, für die Philosophie 521 c).

Erzieherin der Seele ist die Musiké auch bei Poseidonios bei Galen, Plac. 452 f M (Pohlenz, Posid. 623, 1; 627, 2; cf. Theiler 92; M. Laffranque, Poseidonios d'Apamée, Paris 1964, S. 487 f), der sich auf Platon (Nomoi) beruft; ders. bei Strabon 10, 3, 9 (vgl. Reinhardt RE 814; K. Abel, Rhein. Mus. 107, 1964, S. 249), ebenfalls unter Berufung auf Platon; im MP bei (Plut.) de mus. 26 (1140 B); Theo Smyrn. Expos. 11, 20 ff; Max. Tyr. 37, 1 und 4 ff S. 427, 1 ff und 429 ff Hobein.

ἐπανόρθωσις: Tim. 90 d 1-3: τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα; vgl. 47 d 6: κατακόσμησις.

ὑπὸ ἐθέων τε καὶ νόμων: ὑπὸ ἐθέων (N; schon Valckenaer hatte ὑπ' ἐθέων konjiziert); ὑπὸ θεῶν (ALW). Die Stelle macht mit beiden Lesarten Schwierigkeiten:

1. ὑπὸ θεῶν τε καὶ νόμων: Musiké und Philosophie sind eingesetzt von den Göttern und den Gesetzen. Daß die Philosophie ἐκ θεῶν δωρηθέν sei, ist Lehre des Timaios (47 b 1 f; cf. Phil. 16 c 5; Phaidr. 274 c/d); ähnlich steht es mit der Vokalmusik (Tim. 47 c 7 ff).

Tim. 24 a ff heißt es, Athene habe Urathen die Gesetze gegeben (24 a 2 ff; c 4 f); unter diese Nomoi fallen die drei Stände und deren Bildung (a 2 ff); besonders hervorgehoben wird die Bildung der obersten Klasse (der Priesterklasse), die das Gesamt der Wissenschaften umfaßt (24 b 7 ff). Von diesem Staat könnte es heißen, daß Paideia und Philosophie (als ἐπιστήμη πάντων τῶν ὄντων) von der Gottheit und den Gesetzen angeordnet sind.

2. ὑπὸ ἐθέων τε καὶ νόμων: Musiké und Philosophie sind eingesetzt von Gesetz und Brauch . . . Man denkt zunächst an die gesetzlich geregelten Theateraufführungen, musische Agone und dergleichen, dann auch an die im Hellenismus vielfach durch Gesetze geordnete schulische Grundausbildung der Bürger (Marrou 209 ff; M. P. Nilsson, Die hellenistische Schule, München 1955, S. 9 f; 40 f), an die staatliche Einrichtung der Ephebie in Athen und an anderen Orten, in welcher im Laufe der Zeit die militärische Ausbildung immer mehr zurücktrat, um der musischen und philosophischen Platz zu machen (Marrou 275 ff; Nilsson, a.O. S. 17 ff), an die

Philosophen-, Rhetoren- und Ärzteschulen (Marrou 283 ff), vor allem aber an das große, staatlich unterhaltene Forschungsinstitut des Museion in Alexandrien (Marrou 279 ff). Hier überall waren Musiké und/oder Philosophie von Gesetz und/oder Brauch eingesetzt. Aber nicht überall war ihr ausschließliches Ziel „die Wiederaufrichtung der Seele", und schon garnicht vermochten in diesen Einrichtungen Musiké und Philosophie zu zwingen (ποταναγκάζοντι: Zeile 3), dem Logismos zu gehorchen. TL hat also nicht die Wirklichkeit seiner Tage im Auge, sondern ein philosophisches Ideal: die Nomoi:

In den Nomoi wird die Erziehung (Musiké, Paideia) der Kinder und Jugendlichen tatsächlich von den Gesetzen genau vorgeschrieben. Ebenso schreiben die Gesetze den Mitgliedern des nächtlichen Rates die Beschäftigung mit der Dialektik vor (962 a ff). Die Auseinandersetzung mit dem Wesen der Seele und die Betrachtung des Kosmos gelten als unerläßliche Voraussetzung für die wahre Gottesverehrung (892 a ff). Die Epinomis, der die Kosmosschau die höchste Weisheit ist (990 a), nimmt die Betrachtung der Planetengötter 987 a 3 ff ausdrücklich in den Gesetzestext auf. Nach dieser Textfassung läge bei TL die Kurzfassung einer Interpretation der Nomoi und der Epinomis vor, die die starre gesetzliche Regelung des ganzen Lebens durch Hinzuziehen der „Gewohnheiten" (des „Brauches") abmildert. Die letztgenannte Lesart scheint mir insofern die wahrscheinlichste, als die ganze Erziehungslehre des TL immer wieder auf die Nomoi zurückgreift und auch die Umgebung des schwierigen Textes von den Nomoi beeinflußt zu sein scheint.

**224, 2 ff** ἐθίζοντι . . . ἐν ἀρεμήσει

Philosophie und Musiké gewöhnen, überreden und zwingen auch ab und zu das Logikon (so !), der vernünftigen Überlegung zu gehorchen, das Gemüt (θυμός), mild (πρᾶος) zu sein, und die Begierde, sich ruhig zu verhalten.

ἐθίζοντι, πείθοντι, ποταναγκάζοντι: die gleiche Begriffsdreiheit findet sich Nomoi 660 a 3 ff. ἀναγκάζειν und πείθειν als Erziehungsmittel: Nomoi 661 c 6; 634 a 9 (auch Staat 421 c 1; 519 e 4); ἐθίζειν als Erziehungsmittel: Nomoi 653 b 5; 659 d 5 u.ö. (Staat 518 e 1; 522 a 4).

τὸ ἄλογον (Hss), korrigiert von Marg zu τὸ λογικόν. Denn wo läge der Gegensatz bei τὸ μὲν ἄλογον—τῷ δ' ἀλόγῳ? Die Satzstruktur

verlangt eine Änderung, wenn man keine Lücke ansetzen will [1].

TL hat in diesem Paragraphen wohl nur die Seelen der Kinder im Auge, deren Logos noch nicht ausgebildet ist [2]; daher Gewöhnung, Überredung, Zwang! Bei den Kindern soll das Logikon gewöhnt werden, der vernünftigen Überlegung zu folgen. Diese vernünftige Überlegung ist entweder die der Erzieher oder die des höchsten Seelenteiles, der ταὐτοῦ δύναμις, des Nus, der noch über dem Logikon steht (218, 4). Ihm und seinem λογισμός zu folgen, kann das Logikon (d.i. das δοξαστικόν; denn das Logikon ohne die ταὐτοῦ δύναμις ist reines δοξαστικόν; cf. zu 218, 6 f) sich versagen.

Die Fehlbarkeit des Logikon lehren auch: Poseidonios (cf. Theiler 88) bei Galen, Plac. 346 M/ 375 K: der Logismos (hier = Logikon) kann mit der ἄλογος δύναμις zusammen ausreißen (συνεκθεῖν), dann nämlich, ὅταν, ἅπερ ἐκεῖνο πράττει, καὶ ὁ λογισμὸς δοξάζῃ (!), ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀκολάστων; ähnlich 442 [3]; 449 M = Pohlenz, Posid. 621, 1 [3]); 625; Plut. Quaest. conviv. VIII, 2 (718 D): ὁ γὰρ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος ἧλος, ὅς (Bern. ᾧ Hss) πρὸς τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν προσηλοῖ, μέγιστον κακὸν ἔχειν ἔοικεν τὸ . . . καταβιάζεσθαι πάθει μᾶλλον ἢ λόγῳ κρίνειν τὴν διάνοιαν; Calcidius 182 S. 209, 21 f: *hominis vero . . . est proprium rationi* (~ λογισμῷ) *mentem* (~ λογικόν) *applicare*.

τῶ δ' ἀλόγω . . . ἐν ἀρεμήσει: τῶ ἀλόγω partitiver Genetiv. Der θυμός soll mild (πρᾶος) bleiben (Staat 440 d 1 ff; 572 a 2 ff u.ö.; vgl. Tim. 70 a ff; 90 b), die Begierde in Ruhe (Tim. 70 d ff; 90 b; 91 b 4 ff; Staat 571 e 1 ff u.ö.).

**224, 5 f** ὡς μὴ δίχα . . . ἀπολαύσιας

Schwierig ist die Frage, worauf sich das ὡς μὴ δίχα λόγω κινέεσθαι bezieht, auf das ἐπιθυμητικόν allein oder auf beide unteren Seelenteile. Der Gegensatz ἐν ἀρεμήσει — κινέεσθαι spricht zunächst für die Annahme, daß es sich nur auf das ἐπιθυμητικόν bezieht. Auch wird die Sophrosyne oft als spezielle Tugend des ἐπιθυμητικόν bezeichnet, so daß der Bezug von ὡς μὴ . . . auf diesen Seelenteil als sicher erscheint. Aber kann der Nus das ἐπιθυμητικόν ποτὶ

---

[1]) Prof. Theiler teilt mir brieflich folgenden Verbesserungsvorschlag mit: τὸ [μὲν] ἄλογον . . . τῶ [δ'] <τ'> ἀλόγω.

[2]) Die Vernunft kommt erst „spät" (Staat 441 a 7 ff; cf. Tim. 43 d 1 f; 44 a 7 ff), nach Poseidonios erst um das 14. Lebensjahr (Galen, Plac. 446 (cf. 465 f) M = Pohlenz, Posid. 623).

[3]) Vgl. zur Stelle Pohlenz II, 113.

ἔργα aufrufen? Das ἐπιθυμητικόν ist kaum der geeignete Seelenteil zur Vollbringung von Taten, das ist vielmehr das θυμοειδές, dessen spezielle Tugend die Tapferkeit ist. Zudem ist die Sophrosyne bei Platon (z.B. Staat 442 c 10 ff) nicht auf den untersten Seelenteil beschränkt, sondern sie besteht in der συμφωνία und φιλία aller drei Seelenteile, wobei das Logistikon die beiden unteren Seelenteile beherrscht und diese sich von ihm beherrschen lassen. So ist es denn wahrscheinlich, daß ὡς μὴ δίχα λόγω κινέεσθαι sich auf beide Seelenteile, ἐπιθυμητικόν und θυμοειδές bezieht.

Diese beiden Seelenteile sollen nicht zur vollständigen ἀργία gebracht werden; denn dann können sie ihre natürlichen Funktionen nicht mehr erfüllen. Aber sie sollen auch nicht (voreilig) ohne den Nus handeln (vgl. die Verwerfung der ἀνορεξία und προπέτεια des ὁρμητικόν 222, 6). Das ist auch Platons Lehre: θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν sollen weder vernichtet werden noch Selbständigkeit besitzen. Sie sollen nur dem Logistikon gehorchen (Staat 441 a ff; 571 b ff; vgl. e 1: τὸ ἐπιθυμητικὸν δὲ μήτε ἐνδείᾳ δοὺς (!) μήτε πλησμονῇ; ebenso werden Staat 558 d ff die ἐπιθυμίαι ἀναγκαῖαι von den ἐπιθυμίαι μὴ ἀναγκαῖαι geschieden). Gleichwohl ruft Platon die untere Seele nie zur ἀπόλαυσις, zum Genießen auf.

ὡς μὴ δίχα λόγω κινέεσθαι: λόγος = νοῦς. Cf. Apuleius, de Platone I, 18 S. 102, 8 ff: *sed tunc animanti sanitatem adesse, vires, pulchritudinem, cum ratio totam* (sc. *animam*) *regit, parentesque ei inferiores duae partes concordantesque inter se, iracundia et voluptas, nihil adpetunt, nihil commovent, quod inutile esse duxerit ratio.*

μηδὲ μὰν . . . ἐκκαλεομένω: Beide unteren Seelenteile sollen Diener des Logikon, bzw. des Nus, sein — wie bei Poseidonios; cf. zu 218, 8 f.

ἢ ποτὶ ἔργα ἢ ποτὶ ἀπολαύσιας: ἢ ποτὶ ἔργα meint das θυμοειδές, ἢ ποτὶ ἀπολαύσιας das ἐπιθυμητικόν (und seine ἡδοναὶ ἔμμετροι; cf. zu 222, 10 ff und Poseidonios „Über die Affekte" bei Galen, Plac. 597 M = Pohlenz, Posid. 624).

Zur ἀπόλαυσις vgl. Cic. Lucullus 131: *honeste autem vivere fruentem rebus is, quas primas homini natura conciliet . . . vetus Academia* (sc. *finem esse*) *censuit, ut indicant scripta Polemonis, quem Antiochus probat maxime*; cf. fin. II, 34; Tusc. V, 84; (Arist.) de virtute 1251 a 23: ἀκρασίας δ' ἐστὶ τὸ κωλύοντος τοῦ λογισμοῦ τὰς ἀπολαύσεις τῶν ἡδονῶν αἱρεῖσθαι. Die Lehre von der Aufforderung zur ἀπόλαυσις durch den Nus, von der wir bei Platon noch nichts

finden (s.o.), stammt also aus der frühen Akademie (und dem Peripatos), von wo Antiochos sie übernahm.

**224, 6 f** οὗτος γάρ ἐστιν . . . καρτερία

Dies ist nämlich die Definition der Sophrosyne, Folgsamkeit (der unteren Seelenteile einschließlich des Logikon gegenüber dem Nus) und Standhaftigkeit (im Durchhalten der Befehle des Nus).

εὐπείθεια (NW) ist zu halten (so jetzt auch Prof. Marg; ἀπάθεια Marg; εὐπείθεα $A^1L^1$).

Ein wesentlicher Faktor der Sophrosyne ist die Folgsamkeit (sc. der zum Gehorsam bestimmten Seelenteile gegenüber dem zum Herrschen bestimmten Teil): cf. Platon, Staat 442 c 10 ff: Die Sophrosyne besteht in der συμφωνία und φιλία der drei Seelenteile, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ (~ TL εὐπείθεια); cf. 431 e; 432 a 6 ff u.ö.; Phaidr. 253 d 6 ff: das gute Pferd des Seelengespanns ist τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης (!) und εὐπειθὴς (!) τῷ ἡνιόχῳ, indem es κελεύσματι μόνον (sc. ἡνιόχου) καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται.

Als εὐπείθεια scheint das rechte Verhältnis der drei Seelenteile zu einander zuerst bei Poseidonios in seiner Darstellung der platonischen Erziehungslehre im ersten Buch seines Werkes ,,Über die Affekte" bezeichnet worden zu sein (bei Galen, Plac. 445 M = Pohlenz, Posid. 623; vgl. Plac. 271 M). Von der εὐπείθεια des θυμοειδές zum Logistikon spricht Galen, wobei das θυμοειδές das ἐπιθυμητικόν gerade aufgrund seiner εὐπείθεια im Zaume hält (Scr. min. I, 20 f = V, 27 f K ~ Staat 441 a). Bei Albin wird die Sophrosyne direkt als εὐπείθεια gegenüber dem Logistikon bezeichnet (29, 2 S. 182, 24 ff), aber diese Sophrosyne ist bei ihm nur Arete des ἐπιθυμητικόν (29, 1 S. 182, 18 ff). Bei Plutarch virt. mor. 7 (446 C f) schließlich heißt es: τῆς δὲ σώφρονος ψυχῆς τὸ πανταχόθεν ὁμαλὲς καὶ ἄσφυκτον καὶ ὑγιαῖνον, ᾧ συνήρμοσται καὶ συγκέκραται τὸ ἄλογον πρὸς τὸν λογισμὸν εὐπειθείᾳ (!) καὶ πραότητι θαυμαστῇ κεκοσμημένον (ähnlich de prof. in virt. 12. 83 A f). Hier scheint die πραότης auf das θυμοειδές und die εὐπείθεια auf das ἐπιθυμητικόν zu gehen.

Das geordnete Verhältnis eines oder beider der unteren Seelenteile zum Logikon wurde also im MP als εὐπείθεια bezeichnet; in dieser εὐπείθεια sah man einen entscheidenden Faktor der Sophrosyne.

TL geht aber noch einen Schritt weiter (vorausgesetzt, Margs Konjektur in Zeile 3 ist richtig): Nicht nur die beiden unteren Seelenteile müssen dem Logikon gehorchen, sondern dieses muß selbst der höchsten Instanz, dem κρέσσον (218, 7), dem Nus folgen (πείθεσθαι: 224, 4). Sophrosyne heißt also bei TL Folgsamkeit des ἄλογον und des λογικόν (als δοξαστικόν: cf. zu 218, 6 f) gegenüber dem Nus. Ein Pendant zu dieser Lehre ist mir nicht bekannt.

εὐπείθεια ist nacharistotelisch (Anton 561; LSJ s.v.).

καὶ καρτερία: der zweite Bestandteil der Sophrosyne ist die καρτερία, das Durchhaltevermögen in der Ausführung der Befehle des Nus. Vgl. Gorg. 507 b 5 ff: der σώφρων ἀνήρ zeichnet sich aus durch ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ.

Der Sache nach vertritt TL also eine Platon sehr verwandte Lehre von der Sophrosyne (Anton 531). Er (oder seine Quelle) scheint sich bemüht zu haben, die verschiedenen Bestimmungen der Sophrosyne bei Platon auf einen einheitlichen Nenner zu bringen.

Zum ganzen zweiten Teil des § 82 vergleiche man Cic. off. I, 102: *Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant* (~ ὡς μὴ δίχα λόγω κινέεσθαι) *nec propter pigritiam aut ignaviam deserant* (~ μηδὲ μὰν ἀτρεμίζειν . . .) *sintque tranquilli atque omni animi perturbatione careant* (~ ἐπιθυμίαν δὲ ἐν ἀρεμήσει); *ex quo elucebit omnis constantia* (~ καρτερία) *omnisque moderatio* (~ σωφροσύνα; nach Anton, Anm. 641 stammt das Stück aus Panaitios, Witt 89 denkt an Antiochos als Quelle).

ὅρος: „Definition": Polit. 266 e; Gorg. 488 d.

## § 83

**224, 8 ff** καὶ σύνεσις . . . θείων

Die σύνεσις und die höchste Philosophie (ἁ πρεσβίστα φιλοσοφία) reinigen die falschen Meinungen und legen Wissen (in die Seele) hinein, indem sie den Nus aus seiner großen Unwissenheit herausrufen und ihn lösen (frei machen) zur Schau des Göttlichen. Der über eine zweigeteilte Vorstufe (1. Gymnastik-Heilkunst; 2. Musiké-Philosophia) führende Weg zur Eudaimonie gipfelt in der σύνεσις und der höchsten Philosophie. Die Dreiteilung des Weges ist deutlich aus Staat und Nomoi zusammengestellt, nur daß TL die Beziehung auf die einzelnen Lebensalter unerwähnt läßt:

1. Das Paar Gymnastik-Heilkunst entspricht den gymnastisch-medizinischen Vorschriften der Nomoi, die bei der Auswahl der Ehepartner einsetzen und über die Vorschriften für die Zeugung bis hin zur Erziehung der Kinder im „Kindergarten" und der Jugendlichen in Gymnasion und Palaistra reichen.

2. Die Musiké (Paideia) und die Philosophie haben ihre Entsprechung in der προπαιδεία des Staates (536 d 5). Gemeint ist die Ausbildung im Schreiben, Lesen, Chorgesang, Rechnen, Geometrie, kurz in allen μαθήματα τὰ κατὰ τὴν μοῦσαν (Nomoi 967 e 2). Philosophie hat in diesem Zusammenhang die im Späthellenismus und in der Kaiserzeit weitverbreitete Bedeutung der *cultura animi* (Cic. Tusc. II, 13) oder *medicina animi* (ebd. III, 5); sie ist vor allem praktische Philosophie.

3. Der σύνεσις und πρεσβίστα φιλοσοφία entspricht im Staat die διαλεκτική (537 b 8 ff). Diese höchste Stufe der Erziehung führt im Staat über die σύνοψις τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως (537 c 2) zur Schau des Seins selbst (537 d 6) und der Idee des Guten (540 a 4 ff).

σύνεσις ist bei Platon kaum von der ἐπιστήμη zu scheiden: cf. Krat. 412 a 6: ὅταν δὲ συνιέναι λέγῃ, ταὐτὸν παντάπασιν τῷ ἐπίστασθαι συμβαίνει λεγόμενον; 437 b: φανεῖται ταὐτὸν τῇ „συνέσει" ταύτῃ καὶ „ἐπιστήμῃ"; Phil. 19 d: νοῦν, ἐπιστήμην, σύνεσιν (cf. Dirlmeier zu EN 462 f). σύνεσις, „Einsicht, Fassungs-, Begriffsvermögen", entspricht hier wohl der σύνοψις τῶν μαθημάτων (Staat 537 c 2); es ist das Vermögen, die Vielfalt der Erscheinungen und Erklärungen auf möglichst wenige Prinzipien zurückzuführen; vgl. Clem. Alex. Strom. II, 17, 76: σύνεσις ἐπιστήμη συμβλητοῦ, ἢ σύμβλησις ἀμετάπτωτος, ἢ συμβλητικὴ δύναμις, ὧν φρόνησίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἑνὸς καὶ ἑκάστου καὶ πάντων τῶν εἰς ἕνα λόγον.

ἁ πρεσβίστα φιλοσοφία setzt sich deutlich von der einfachen (praktischen) Philosophia der ersten Zeile ab. Der Ausdruck erinnert an die πρώτη φιλοσοφία des Aristoteles (Anton 534), die ähnlich wie die platonische Dialektik in der spekulativen Schau des transzendenten Göttlichen (τὸ θεῖον) ihr Ziel hat (cf. de phil. fr. 8 Ross; Met. E 1; K 7).

πρεσβίστα (W) recte; cf. 215, 9; das Wort ist poetisch (Boisacq; LSJ s.v.).

ἀποκαθαράμεναι . . . ἐπιστάμαν: Die Reinigung spielt bei Platon eine große Rolle, aber was bei Platon gereinigt wird, ist meist die Seele, m.W. nie die Doxai. Die Seele wird von falschen Doxai

gereinigt (Soph. 227 c - 231 b; bes. 230 c 4 ff) oder von den Übeln des Leibes (Phaidon, passim; Krat. 403 e f; Staat 611 b ff u.ö.). Nun heißt es Staat 429 c ff: Wie die Wolle, die gefärbt werden soll, einer προθεράπευσις bedarf, wenn sie die Farben so aufnehmen soll, daß sie beim Waschen nicht wieder verschwinden, so müsse die Doxa der Wächter des Staates einer Vorbehandlung unterzogen werden, damit sie die Lehren der Gesetze unvergeßlich aufzunehmen vermögen. Diese Stelle wird in späterer Zeit mehrfach zitiert und paraphrasiert, meist aber ist neben der προθεράπευσις von einer Reinigung die Rede, von der Platon, streng genommen, nichts sagt, so bei Ps. Lysis S. 112, 8 ff Thesleff und Theo Smyrn. Expos. S. 14, 5 ff Hiller. Die προθεράπευσις geschieht bei Platon durch μουσική und γυμναστική (430 a 1). Theo Smyrnaeus fügt in seiner Paraphrase hinzu: durch γράμματα, γεωμετρία und ἀριθμητική — nach Staat 527 d 6 ff, wo gesagt wird, daß das ὄργανον ψυχῆς, mit dem allein die Wahrheit erblickt werden könne, durch Beschäftigung mit Arithmetik, Geometrie und Astronomie „gereinigt wird" (ἐκκαθαίρεται). Was nach der Vorbereitung oder Reinigung in die Seele hineingelegt wird, sind bei Platon die Lehren der Gesetze (430 a 1 ff), bei Theo λόγοι, bei Ps. Lysis die λόγοι des Pythagoras, bei TL die ἐπιστήμη.

Geht also die bei TL vertretene Lehre letztlich auf den Staat zurück, so zeigt ein Vergleich mit Albin, daß TL einer mittelplatonischen Tradition folgt, in der der Ansatz des Staates durch andere Lehrstücke schon weiter ausgebaut war [1]: Albin, Isag. VI, S. 150, 16 ff H = S. 325, 29 ff Freudenthal:

> ἀναγκαίου γὰρ ὄντος θεατὰς γενέσθαι καὶ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς καὶ τῶν θείων καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν καὶ τοῦ καλλίστου νοῦ τυχεῖν, δεῖ πρῶτον μὲν (1.) ἐκκαθᾶραι τὰς ψευδεῖς δόξας τῶν

[1] Daß es sich hier um ein schulisches System handelt, sieht man daraus, daß es im wesentlichen bei Theo Smyrnaeus wiederkehrt. Dieser erklärt (Expos. S. 14, 8 ff Hiller), die Philosophie sei eine Einweihung in die Wahrheit; diese Einweihung habe fünf Teile: a) Reinigung durch μαθήματα, b) Übergabe der philosophischen Lehren, c) Schau des intelligiblen Seins, der Ideen, d) Weitergabe der eigenen Einsicht an andere, e) die Eudaimonia. — Mit Ausnahme der vierten Stufe (d) sind alle übrigen bei TL vorhanden. Bei Theo fehlt dagegen die Erwähnung der Anamnesis. — Das System ist abgeleitet aus dem Staat: a) Reinigung (527 d f; cf. 429 c ff); b) Übergabe der philosophischen Lehren bzw. der Episteme = σύνοψις τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως (537 c); c) Schau der intelligiblen Dinge (537 c ff); d) Weitergabe der eigenen Einsichten an andere (540 b 5 f); e) Eudaimonie (540 b 6 ff).

ὑπολήψεων . . . μετὰ δὲ τὸ ἐκκαθᾶραι (2.) ἐγείρειν καὶ προκαλεῖσθαι δεῖ τὰς φυσικὰς ἐννοίας (Anamnesis) καὶ ταύτας ἐκκαθαίρειν καὶ εὐκρινεῖς ἀποφαίνειν ὡς ἀρχάς. ἐπὶ τούτοις ὡς προκατεσκευασμένης τῆς ψυχῆς (3a.) δεῖ αὐτῇ τὰ οἰκεῖα ἐμποιεῖν δόγματα, καθ' ἃ τελειοῦται . . . ἵνα <δὲ> τὰ δόγματα μένῃ ἐν τῇ ψυχῇ ἀναπόδραστα (3b.) δεήσει αὐτὰ δεθῆναι τῷ τῆς αἰτίας λογισμῷ (Menon).

Albin und TL stimmen der Sache nach völlig überein. Die τελείωσις der Seele vollzieht sich:

1. durch Reinigung der falschen Meinungen;
2. durch Weckung der φυσικαὶ ἔννοιαι, d.h. durch Anamnesis: ~ TL: ἀνακαλεσάμεναι . . . ἀγνοίας (Anton 536);
3. durch Auffüllung der Seele mit ἐπιστήμη; diese dritte Stufe ist bei Albin noch einmal unterteilt:
   a) durch Einfüllung von δόγματα (= δόξαι), die
   b) durch „Bindung" an den Logismos zur ἐπιστήμη werden (Menon 98 a).

Das Ziel dieser Vollendung der Seele bei Albin ist wie bei TL die Schau der göttlichen Dinge.

χαλάσασαι ἐς ὄψιν τῶν θείων: der Nus muß sich möglichst vom Körper und von den Sinnen frei machen, damit er die θεῖα zu schauen vermag: Staat 537 d 5: ὀμμάτων καὶ τῆς ἄλλης αἰσθήσεως δυνατὸς μεθιέμενος ἐπ' αὐτὸ τὸ ὂν μετ' ἀληθείας ἰέναι; Plut. Quaest. conviv. VIII, 2 (718 E): μάλιστα δὲ (von allen Mathemata) γεωμετρία κατὰ τὸν Φιλόλαον (Hubert; VS 44 A 7a; Θίλωνα Bern.) ἀρχὴ καὶ μητρόπολις οὖσα τῶν ἄλλων ἐπανάγει καὶ στρέφει τὴν διάνοιαν οἷον ἐκκαθαιρομένην καὶ ἀπολυομένην (!) ἀτρέμα τῆς αἰσθήσεως; Hierocles in Carm. aureum S. 481 a Mullach καθαρμοὶ δὲ λογικῆς ψυχῆς εἰσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι καὶ ἀναγωγὸς λύσις (!) ἡ διαλεκτικὴ τῶν ὄντων ἐποπτεία. Nach Albin, Isag. V S. 150, 9 ff H = 325, 22 ff Fr. führt vor allem der Timaios zur γνῶσις τῶν θείων. Denn durch die Beschäftigung mit der Physik und der Theologie im Timaios werden wir dazu geführt, daß κατοψόμεθα τὰ θεῖα ἐναργῶς.

Mit den θεῖα wird bei TL alles Göttliche schlechthin, d.h. sowohl die Gestirne (cf. 214, 5; 219, 5; 208, 18 f) als auch der Ideenkosmos (215, 5; cf. 206, 7) als auch der „ewige Gott" (213, 20) gemeint sein.

χαλάω: „lockern, lösen, frei machen"; cf. Plut. de gen. Socr. 22

(592 D): die Seele des Hermodor von Klazomenai lockerte, löste (χαλᾶν) dem oberen Seelenteil die Bande (τὸν σύνδεσμον), so daß dieser davonfliegen und zurückkehren konnte; ähnlich 20 (588 E); de sera num. vind. 29 (566 D). Das Wort findet sich auch Tim. 66 c; 81 c; Nomoi 653 c u.ö.

**224, 10 ff** τοῖς ἐνδιατρῖβεν . . . ἐστιν

Die Eudaimonie, das Ziel aller antiken Ethik, besteht im (betrachtenden) Verweilen beim Göttlichen, aber nicht nach dem Tode, sondern im Leben. Condicio sine qua non ist a) Unabhängigkeit gegenüber den menschlichen Dingen und b) Wohlbefinden und eine angemessene Lebenszeit.

Daß die Eudaimonie in der Beschäftigung mit den göttlichen Dingen liegt, sagt Platon Tim. 90 b 6 ff; cf. 68 e 7 f; Epin. 986 c 5 ff; 992 a ff. Im Hellenismus und in der Kaiserzeit ist die Lehre ein fester Topos: Poseidonios bei Clem. Alex. Strom. II, 21, 129, 4; Cic. N.D. II, 140; 153; Philon, op. mundi 144; Theo Smyrn. Expos. S. 15 f (cf. Festugière II, 444 ff; 452 ff).

τοῖς ἐνδιατρῖβεν: τοῖς ist dorisches Relativpronomen statt οἷς. Cf. Sen. Ep. 65, 20: *caelo interesse*; Q.N.I., Proöm. 12: *ut suis interest* (*divinis*); Albin 28, 4 S. 182, 6 f: ἀεὶ δὲ εἶναι πρὸς τοῖς νοητοῖς. Das Verweilen bei den göttlichen Dingen hat seinen Ursprung im Staat; im Höhlengleichnis verweilt der Philosoph in der Oberwelt, der Ideenwelt (während der gewöhnliche Mensch in der Höhle, im Kosmos, haust); von dort muß er gezwungen werden, in die Höhle zurückzukehren, weil er eine soziale Aufgabe gegenüber seinen Mitmenschen besitzt (539 e).

σὺν αὐταρκείᾳ . . . χρόνον: Voraussetzung für die Eudaimonie ist neben der eigentlichen Schau die Unabhängigkeit, Autarkie gegenüber den menschlichen Dingen, Wohlbefinden und eine angemessene Lebenszeit. Im Staat wird die Autarkie der Philosophen durch den dritten Stand gewährleistet. Auch dort ist ein nicht zu kurzes Leben Voraussetzung für die Eudaimonie; denn erst mit 55 Jahren gelangt man dort zur Schau der Idee des Guten (540 a 4 ff), die Voraussetzung für die Eudaimonie ist (540 c 2).

Im Anschluß an den Staat lehrt TL also, daß zur Eudaimonie die äußeren Güter durchaus notwendig sind. Er steht damit auf Seiten der Peripatetiker und Akademiker, die gegen die Stoa immer den Standpunkt vertraten, die äußeren Güter seien Voraussetzung für ein glückliches Leben (Anton 537).

αὐταρκεία (A Paris. 1809; -ία L); correxit Marg; αὐτῶν κακία (NW) ist eindeutig verderbt.

αὐτάρκεια ποττανθρώπεια meint die Unabhängigkeit gegenüber den lebensnotwendigen Dingen, sei es daß man sie in Fülle besitzt, sei es daß man sich einzuschränken versteht. Jedenfalls ist man von ihnen nicht abhängig. αὐτάρκεια in den zum Leben notwendigen Dingen ist Voraussetzung für die Eudaimonie bei Aristoteles EN 1177 a 27 ff; 1178 b 33 ff; Apuleius, de Platone II, 23 S. 126, 14 ff Th.

εὔροια (χρόνῳ, N, ist zu streichen; denn das Moment der Zeit wird erst im Folgenden berücksichtigt) bedeutet gewöhnlich „glücklicher Fortgang", hier aber wohl mehr leibliches und geistiges „Wohlbefinden"; es erinnert an die stoische εὔροια βίου (SVF I, 184 S. 46, 16; 554 S. 126, 20 u.ö.; Anton 537; Harder 1224; Thesleff 61 zweifelt, ob der Begriff in diesem Zusammenhang als stoisch anzusehen ist), von der im MP auch Max. Tyr. 34, 2 S. 393, 5 Hob. spricht.

ἐπὶ τὸν σύμμετρον βίῳ χρόνον: das Leben des εὐδαίμων darf nicht zu kurz und nicht zu lang sein, es muß „angemessen, maßvoll" (σύμμετρος: Gegensätze: ὑπερβάλλων und ἐλλείπων: Arist. EN 1104 a 15 ff u.ö.) sein (Anton 537). Das ist peripatetische Lehre: s. Arist. EN 1177 b 24 f: ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη (sc. νοῦ ἐνέργεια) ἀνθρώπου λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας (vgl. dazu Dirlmeier in seinem Kommentar S. 280); 1098 a 18; MM 1185 a 4 u.ö.; das Peripatetikerreferat bei Stob. II, 131, 20 ff W. Vgl. Plut. quomodo adulescens poetas audire debeat 6 (24 F): εὐδαιμονία = τελειότης βίου κατὰ φύσιν εὐροοῦντος.

**224, 12 f** ὅτῳ μὲν δὴ . . . βίον

Wem der Daimon diese Lebenslose (d.h. alles vorher Genannte) erlost, der wird aufgrund seiner ἀλαθεστάτα δόξα zum glücklichsten Leben geleitet. Dem entspricht es, wenn die εἰκὼν σοφίας 218, 4 f nur die εὐμοιρατοῦντες erlangen und wenn 214, 5 die Zahl der σοφοί klein zu sein scheint.

ὁ δαίμων ἔλαχε: im Schlußmythos des Staates (617 d ff) erlost die Seele sowohl die Lebenslose als auch den Daimon, der ihr Begleiter durch das Leben [1]) sein und dafür Sorge tragen soll,

[1]) Zu dieser geläufigen Vorstellung des Gottes als Begleiter vgl. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. II, 2. Aufl. München 1959, S. 210 ff.

daß sich erfüllt, was die Seele erlost hat (620 d 8 f). Im Phaidon (107 e; 108 b; 113 d) erlost der Daimon die Seele und begleitet sie auf ihrem Lebensweg. In der Epinomis 992 c 3 dagegen wählt das δαιμόνιον die ἀρεταί und μαθήματα, und wer diese besitzt, ist wirklich εὐδαίμων. Die vorliegende TL-Stelle ist wohl letztlich von der Epinomis abhängig.

Der Gedanke, daß der Daimon das Lebenslos wählt, findet sich im MP bei Max. Tyr. XIII, 6 S. 165, 9 H: διέλαχον δὲ αὐτῶν (sc. der Menschen) τοὺς βίους ἐπιστάται θεοί (= δαίμονες: cf. VIII, 8 S. 96, 9 ff H). Die schönste Parallele zu TL stammt jedoch aus früherer Zeit: Lysias Epit. 78: ὅ τε δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχὼς ἀπαραίτητος.

Wer ist der Daimon [1])? Nach Tim. 90 a 3 f der obere Seelenteil, der ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, im Kopf wohnt, der den Menschen zum Himmel erhebt, weil er mit diesem verwandt ist, und ihn zu einer „Himmelspflanze" macht. Durch „Pflege" dieses Daimon gelangt man zu Eudaimonie (b 6 ff). Doch deutet die Wahl der εὔροια, der αὐτάρκεια, der angemessenen Lebenszeit usw. durch den Daimon bei TL eher auf eine vom Menschen unabhängige Gottheit als auf eine Identität derselben mit dem Nus.

Prof. Cherniss (brieflich) ist allerdings der Meinung, Anton 556 habe Recht mit seinem Hinweis, „that the εἰ δέ κά τις immediately following practically requires that ὁ δαίμων be the individual's „true self". That the „self" should be thought of as making the choice even of εὔροια and of αὐτάρκεια seems to me to cause no difficulty in view of the „choice of lives" in Republic X"; s.o.

δι' ἀλαθεστάταν δόξαν: „aufgrund der wahrsten Doxa". Dies bezieht sich zurück auf die Reinigung der falschen Doxai und das Hineinlegen von Episteme in die Seele (Z. 8 f); vgl. die dort angeführte Albinstelle: Nach der Reinigung der falschen Doxai folgt die Auffüllung der Seele mit οἰκεῖα δόγματα (= δόξαι), die durch Bindung an den Logismos zur Episteme werden.

Der εὐδαιμονέστατος βίος ist kaum eine Anspielung auf die *vita beatissima* des Antiochos, wie Anton 547 ff erwägt. Denn die *vita beata* des Antiochos unterscheidet sich von der *vita beatissima* durch das Fehlen der äußeren Güter (cf. Cic. fin. V, 71; Tusc. V, 22; Luck 66), während bei TL die Voraussetzungen für das einfache εὐδαιμονέν (Z. 12) die gleichen sind wie für den εὐδαιμονέστατος

[1]) Zur Entwicklung dieses Begriffs vgl. E. Rohde, Psyche, Freiburg und Leipzig 1894, S. 606, 3 mit reichem Stellenmaterial.

βίος (Z. 13). Der Superlativ bezeichnet die für den Menschen höchste Stufe des Glückes und damit zugleich den Abschluß der Darstellung des Weges derjenigen Menschen, die ihrer Vernunft folgen (Z. 3 f; 7; deren Gegenteil Z. 13 f); vgl. Tim. 90 d 5-7: τέλος . . . τοῦ . . . ἀρίστου βίου . . . .

## §§ 84 — 86

Das negative Gegenbild zu den Menschen, die ihrer Vernunft folgen, die Starrsinnigen und Unfolgsamen, leitet zum Thema dieser Paragraphen, zur Strafe über: Den Unfolgsamen sollen die Strafen folgen, die Gesetze und Mythen androhen, sowie die Strafen der Seelenwanderung.

## § 84

**224, 13 ff** εἰ δὲ κά τις . . . λόγων

Die Stelle erinnert wieder stark an die Nomoi (cf. z.B. 721 c 8 ff: πειθόμενος μὲν οὖν τῷ νόμῳ ἀζήμιος ἀπαλλάττοιτο ἄν, μὴ πειθόμενος δὲ . . . ζημιούσθω). Die κόλασις ἐκ τῶν νόμων wird dort breit und ausführlich dargelegt. 880 d 8 - 881 b 2 heißt es, diejenigen Gesetze, von welchen der Gesetzgeber wünscht, daß sie nie zur Anwendung kämen, und die Mythen seien nur für die hartgesottenen und unbeugsamen Naturen (ἀτεράμονι χρωμένων τινὶ φύσει καὶ μηδὲν τεγχθέντων) da, um sie von ihrer Schlechtigkeit abzubringen (ähnlich Nomoi 870 d/e; 872 e). Auch in den Nomoi sind also die Hadeserzählungen heilsame Erziehungsmittel.

σκλαρὸς καὶ ἀπειθής: „verhärtet (starrsinnig) und unfolgsam"; gemeint ist wohl: Wenn jemand von Natur so ist, dann. . .ἀπειθής steht im Gegensatz zur εὐπείθεια von § 82 und meint diejenigen, die vernünftiger Überlegung nicht zugänglich sind. TL denkt an eine ideale Staatsordnung (wie die der Nomoi), in der die Gesetze nicht bloß zur Ahndung realer Vergehen da sind, sondern wesentlich erzieherischen Charakter haben.

**224, 15 ff** σύντονα . . . ἐναγέας

Die Paideia der Starrsinnigen bedient sich der Androhung von Bestrafungen a) unter dem Himmel, b) im Hades, wo unerbittliche Strafen den unglücklichen Toten erwarten, und c) all der anderen Dinge, die Homer lobenswerterweise gedichtet hat und mit welchen

er alle die schreckt, die mit einer Schuld (mit einem Fluch) beladen sind.

a) δείματα ὑπωράνια (N, ὑπουράνια AL), wohl die richtige Lesart (ἐπουράνια W): „Schrecken unter dem Himmel"; man denkt zunächst an die Strafen auf Erden (im Gegensatz zu den Hadesstrafen unter der Erde), an die Strafen der Erinyen, an Strafen der Götter auf Erden überhaupt. Aber ὑπουράνιος in der Bedeutung „auf Erden" wäre gesucht. Deswegen denkt man lieber an die im Hellenismus und in der Kaiserzeit weitverbreitete Lehre von der Bestrafung der schuldbeladenen Seelen in der Luftregion, d.h. in der Mondsphäre und im sublunaren Raum. Schon Xenokrates [1]) hat diese Lehre möglicherweise vertreten (Heinze, Xenokrates 139 f; 146 f), von Herakleides Pontikos wird sie uns ausdrücklich überliefert (fr. 93/4 Wehrli; Burkert 345). Vgl. schon Platons Phaidon 81 c/d; 108 a/b. Im späteren Platonismus finden wir die Lehre bei Cic. Somn. Sc. 29; Plut. de facie 28 ff (943 C ff); de sera num. vind. 22 (563 F ff); de genio Socr. 22 (590 F ff); bei den Neupythagoreern bei Alex. Polyhist. bei Diog. L. VIII, 31 f = VS 58 B 1a. Zum Problemkreis vgl. Stettner 52 ff.

b) τὰ καθ' Ἅιδεος: „An die Märchen von der Unterwelt glaubte damals (d.h. im 1. Jh. v. Chr.) kein Gebildeter mehr (Cic. nat. deor. 2, 5; Tusc. 1, 10 f; Hor. carm. 1, 4, 16), sondern man hielt sie höchstens zu Nutz und Frommen der ungebildeten Masse aufrecht." (E. Norden, P. Vergilius Maro, Aeneis, Buch VI, 4. Aufl. Darmst. 1957, S. 3). Die Hadesmythen wurden zum bloßen Erziehungsmittel (Polyb. VI, 56; Diodor I, 2, 2; Cic. Cat. 4, 8; Plut. non posse suav. vivi 25. 1104 A f; 27. 1105 B).

δυσδαίμονες: „unglücklich", weil sie Strafen erleiden.

νέρτεροι: „die Unteren, die Toten"; das Wort ist eine „vox poetarum propria" (Anton 588; LSJ s.v.).

c) καὶ τἆλλα . . . ἐναγέας: Homer ist für uns nicht in erster Linie der Dichter der Unterweltsmythen, denn diese nehmen bei ihm nur einen sehr geringen Raum ein. Von Strafen in der Unterwelt sprechen die uns erhaltenen Epen: Ilias 3, 276 ff; 19, 258 ff; Odyssee 11, 576 ff; von (gerechten) Strafen auf Erden sprechen sie etwas

---

[1]) Thesleff 61 betont zu Recht, daß „the whole passage on false though useful legends and the influence of the daemons in the sublunar world sounds very Xenocratic indeed".

öfter: Ilias 9, 453 ff; 571 ff; in der Odyssee ist die Rechtssphäre deutlicher herausgearbeitet: vgl. schon 1, 32 ff; 2, 130 ff u.ö., besonders aber den Freiermord im 22. Gesang.

Schon für Platon (Gorg. 523 a ff, bes. a 3; 525 d 6; 526 d 1 ff; Staat 386 b ff) ist Homer der Dichter der Unterweltsmythen. Das hängt wohl damit zusammen, daß Homer das Schulbuch schlechthin war, die Auslegung Homers sich aber auf das rein Erzieherisch-Vorbildliche bzw. -Abschreckende beschränkte. Denn an Homer sollten die Kinder ihre ethischen Prinzipien lernen (vgl. Marrou 247 ff). Kein Wunder, wenn die Hadesmythen und die Schilderungen von Bestrafungen der Schlechten als das entscheidende Homererlebnis aus der Schulzeit haften blieben. καὶ τἆλλα (sc. δείματα) meint also wahrscheinlich abschreckende Beispiele wie das des Aigisth (Od. 1, 32 ff) und der Freier der Penelope.

ὅσα ... ἐναγέας: ἐκπλαγέντας ist eine gute Korrektur von Marg statt ἐκπλαγείσας (N; ἐκ παλαιᾶς ALW; ἐκπλᾶσαι von ἐκπλήθω, „büßen" Wyttenbach bei de Gelder 127). Ebenso ist ἐναγέας (N) zu halten; ἐναγέως (ALW) ist wohl aus Angleichung an τώς entstanden. ὅσα ist Acc. Graec. . Der Satz lautet also: „und die übrigen Dinge, derenthalben ich den jonischen Dichter lobe, weil er die Schuldbeladenen in Erschrecken versetzt."

ἐπαινέω ist die einzige persönliche Äußerung des Autors in der ersten Pers. Sing. . Sie soll am Schluß an den Sprechenden erinnern (Prof. Marg, mündlich).

τὸν Ἰωνικὸν ποιητάν: gemeint ist Homer, der häufig als ὁ ποιητής bezeichnet wird (z.B. Plut. tranq. animi 16. 475 A). Homer wird „der jonische Dichter" genannt, weil TL als Dorer spricht (so auch bei Ps. Diotogenes, de regno S. 75, 12 Thesleff). Hier liegt also ein verspielter Dorismus vor (Delatte 273; Burkert, Gnomon 34, 1962, 767).

## § 85

**224, 18 ff** ὡς γὰρ ... ἀλαθέσι

Die Mythen sind nichts als heilsame Lügen zur Erziehung der Seelen, die durch bloße Wahrheit nicht zu bekehren sind; ebenso gibt man einem kranken Körper Mittel ein, die unter normalen Umständen Krankheiten hervorrufen, wenn die gesunden Mittel nicht mehr weiterhelfen.

Staat 389 b heißt es, für die Götter sei das ψεῦδος unbrauchbar, für die Menschen dagegen habe es ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει durchaus seinen Nutzen. Doch dürfe es nicht in die Hände der Laien (ἰδιῶται) gelangen, sondern dürfe nur den Herrschern der Stadt in die Hand gegeben werden, die das ψεῦδος wie Ärzte zum Nutzen der Bürger des Staates und gegen die Feinde gebrauchen sollen. Das ψεῦδος als φάρμακον findet sich auch 382 c; 459 c f; cf. Nomoi 663 d 6 ff. Angewandt wird dieses ψεῦδος: Staat 458 e ff; Nomoi 799 a; 839 c; cf. 837 a ff.

TL geht gegenüber Platon noch einen Schritt weiter: Die unwahren Logoi entsprechen bei ihm nicht den φάρμακα, sondern Krankhaftem!

In der Beurteilung des Wahrheitsgehaltes der Mythen ist Platon vorsichtiger: Staat 377 a: die Mythen sind zwar ψεῦδος, aber ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ; ähnlich Phaid. 114 d; cf. Gorg. 527 a.

Die Methode, Krankheiten durch krankheitserregende Mittel zu heilen, findet sich schon im Timaios (84 e 10 f: Fieber als Mittel — φάρμακον — gegen Krämpfe; vgl. die φαρμακεῖαι, die Krankheiten „reizen": 89 b 4). Die Methode kommt ferner zur Sprache bei (Arist.) Probl. 859 a 4 ff; vgl. dazu Flashar 387 mit Parallelen.

αἴ κα . . . ὑγιεινοτάτοις: wenn auch die am meisten gesundheitsfördernden Mittel (z.B. δίαιται) versagen, d.h. im äußersten Notfall (vgl. Tim. 89 b 1 ff: im äußersten Notfall darf man auch Mittel einnehmen, die Krankheiten „reizen").

## § 86

**224, 20 ff** λέγοιντο . . . ἰδέαν

„Mit Notwendigkeit („at least", „zumindest", Prof. Cherniss, brieflich; δ' ἅμα δικαίως konjiziert Prof. Theiler, brieflich) aber sollen erzählt werden die (ταί, erwogen von Prof. Marg, mündlich) befremdlichen Strafen . . ." D.h. waren die vorherigen Logoi in das Belieben des Einzelnen gestellt, so gibt es einen Logos, der notwendig erzählt werden muß. Weshalb aber notwendig? Doch wohl weil er im Gegensatz zu den anderen Logoi wahr ist Denn daß TL ihn für wahr hält, geht aus § 87 hervor [1]). D.h.

[1]) Anzunehmen, daß TL die Seelenwanderung § 86 zu den Lügenerzählungen rechnet, während er sie § 87 ernstnimmt, heißt doch wohl dem Autor zuviel Nachlässigkeit zumuten. Gleichwohl haben die meisten der neueren Interpreten des TL die Seelenwanderung zu den falschen Mythen gezählt

Strafen unter dem Himmel, Hadesstrafen und die übrigen homerischen δείματα hält TL für heilsame Lügenerzählungen, die Seelenwanderung dagegen für wahr (so de Gelder 127 f; Schmekel 434; Stettner 50 f).

Ähnlich lehnt auch Ovid, Met. 15, 153 ff die Hadesstrafen ab, während er die Seelenwanderung ernstnimmt.

Der Übergang von den „unwahren Logoi" zum notwendigen Logos der Seelenwanderung bleibt bei TL allerdings recht unklar; diese Unklarheit wird erträglicher, wenn man mit § 86 einen neuen Abschnitt macht (mündlicher Vorschlag von Prof. Marg).

Mit der Seelenwanderung knüpft TL wieder an den Timaios an; die Parallelstellen sind 90 e 3 - 92 c 3 und 42 b 2 - d 2 [1]). Bei Platon mischen sich in der Darstellung der Seelenwanderung zwei Gesichtspunkte, die TL trennt:

a) die Erklärung der Entstehung von Frauen und Tieren;
b) die Bestrafung der fehlerhaften Seelen.

Bei TL steht § 86 unter dem Gesichtspunkt der Strafe, § 87 bringt den Gedanken der Entwicklung der Lebewesen. Auch sonst ändert TL gegenüber dem Timaios: Kennt Platon vier Gruppen von Verwandlungen, so hat TL deren fünf. TL's dritte Gruppe fehlt im Timaios; sie geht letztlich wohl auf den Phaidon zurück (s.u.). Die Reihenfolge der Gruppen der Vögel und der Landtiere ist bei TL gegenüber dem Timaios vertauscht.

In der Auswahl der Beispiele gibt TL wie Platon lediglich die Tierart an, soweit er dem Timaios folgt. Nur die im Timaios fehlende dritte Gruppe nennt die konkreten Beispiele von Eseln (s.u.) und Ebern. An die Stelle derjenigen Menschengruppe, die bei Platon dem θυμοειδές als ihrem Führer folgt (91 e 5 f) stellt TL konkret die Gruppe der Mörder. Die μετεωρολογικοί („Erfahrenen in Himmelsdingen") des Timaios werden bei TL

---

(so Zeller III, 2 S. 153 f; Anton 575; Taylor 262; 663; cf. Harder 1222; Thesleff 63). Gegen diese Ansicht wandte sich nach Schmekel 434 Stettner 49 ff, der darauf hinweist, daß die Interpretation der Seelenwanderung als falscher Mythos vor allem an dem καί (Z. 20) hängt. Da die Seelenwanderung § 87 ernstgenommen werde, sei das καί einzuklammern, weil es möglicherweise von einem späteren (christlichen) Schreiber in der Absicht eingesetzt worden sei, auch die Seelenwanderungslehre als bloße Fiktion hinzustellen, während TL an die Seelenwanderung geglaubt habe. Statt das καί einzuklammern, empfiehlt es sich eher, es mit Prof. Marg zu ταί zu ändern.

[1]) Sonst behandelt Platon die Seelenwanderung Tim. 76 d f; Phaid. 81 e ff; Staat 617 e ff; Phaidr. 248 e ff; Nomoi 904 c ff.

zu μετέωροι („Wankelmütigen"). Die letzte Gruppe schließlich, die bei Platon aus den „Unvernünftigsten und Ungelehrigsten" gebildet wird, erweitert TL um die „Faulen und Untätigen".

Im ganzen scheint die Darstellung des TL auf eine bewußte Variation der Angaben des Timaios zu zielen.

λέγοιντο: Optativ der Aufforderung, der hier für den Imperativ der 3. Person steht („praeskriptiver Optativ"); cf. Kühner-Gerth I, 229 f; Schwyzer II, 322. Das λέγοιντο knüpft an die λόγοι (Z. 15) an.

τιμωρίαι ξέναι: Die älteren Erklärer verstanden darunter „fremde, d.h. fremdländische Strafen" (so schon der Scholiast bei de Gelder 39). Sie verwiesen dabei auf die Nachrichten, daß die Seelenwanderung aus Ägypten stamme (Hdt. 2, 123, 2 u.a.; zu diesen Nachrichten vgl. Stettner 8 ff; Burkert 103). Doch denkt man mit LSJ (s.v. ξένος) lieber daran, daß die vorgetragene Seelenwanderungslehre für die Zuhörer „fremdartig, unvertraut" ist.

ὡς mit Gen. abs. relativiert die partizipiale Aussage auf das (logische) Subjekt hin und gibt hier den subjektiven Grund an: „in der Überzeugung, daß ..." oder „da ja" (cf. Kühner-Gerth II, 90 f; 93 f; Schwyzer II, 399). D.h. TL hält die Seelenwanderung für wahr!

μετενδύεσθαι: der Leib wird wie ein Kleid („Zelt", σκᾶνος) gewechselt; sonst verwendet man die Termini μεταμφιέννυμαι (Diog. L. III, 67; Nemesios S. 116 M), μετάμπίσχεσθαι (Aineias von Gaza S. 12 Boiss. = H. Dörrie, Hermes 85, 1957, S. 424), ἀμπίσχεσθαι (Procl. in Remp. II, 311, 4 K) u.a. Vgl. Burkert 99. Der Begriff μετενδύεσθαι ist nacharistotelisch (Anton 590; LSJ s.v.).

τῶν μὲν δειλῶν ... σκάνεα: Tim. 90 e 6 ff: τῶν γενομένων ἀνδρῶν ὅσοι δειλοὶ καὶ τὸν βίον ἀδίκως διῆλθον, κατὰ λόγον τὸν εἰκότα γυναῖκες μετεφύοντο ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει. Platon spricht von einer Umwandlung (μετεφύοντο: 90 e 8) oder von einer Umbildung (μετερρυθμίζετο: 91 d 6) oder in ähnlichen Wendungen, nicht aber von einem Anziehen verschiedener Körper (Harder 1217 f). TL's Ausdrucksweise findet sich im Platonismus sehr häufig: Plut. de esu carn. 5 (998 D); Albin 25, 6 S. 178, 28 f; Diog. L. III, 67; Calcidius 196 S. 218, 2 ff; Macrob. in Somn. Sc. I, 9, 5 u.a. Hinter dieser Ausdrucksweise steht die Auffassung, daß die Seele unveränderlich ist und nur ihr Aufenthaltsort sich ändert. Diese Auffassung konnte sich auf Phaid. 81 e 1 ff berufen, wo die Seele herumschweift, bis sie aus Begierde zum Körperlichen wieder in einen Körper gebunden wird (cf. 82 a 1: ἐνδύεσθαι).

ποθ' ὕβριν ἐκδιδόμενα kann bedeuten: a) Frauenkörper neigen selbst zur Hybris, oder: b) sie sind der Hybris (der Männer) ausgesetzt. Ersteres scheint mir die wahrscheinlichere Lösung. Hybris ist hier wohl als Gegenteil der Sophrosyne zu verstehen (Anton, Anm. 933; so häufig bei Platon, z.B. Phaidr. 237 e 2 ff; Nomoi 906 a 7 ff, und Aristoteles; vgl. Aristoteles, Über die Tugend, übersetzt von E. A. Schmidt, in: Arist., Werke in dt. Übers. hgg. v. E. Grumach, Bd. 18, 1, Darmstadt 1965, S. 119), die nach Xenophon, Resp. Lac. III, 4 den Frauen in geringerem Maße zukommt als den Männern.

Die Interpretation b), obschon die unwahrscheinlichere, ist nicht ohne weiteres von vornherein auszuschließen. Denn Hybris bezeichnet häufig das zügellose Verhalten des Mannes zur Frau oder zum geliebten Knaben; vgl. Max, Tyr. 18, 1 S. 217, 4: ὕβρις ἦν τὸ χρῆμα, οὐκ ἔρως (ähnlich 19, 4 S. 240, 5 f; 20, 5 ff S. 247 ff); Plut. amat. 23. 768 E: ὕβρις τάδ', οὐχὶ Κύπρις ἐξεργάζεται; Clem. Alex. Strom. II, 23, 143: μηδ' ὡς ἐρωμέναις χρῆσθαι ταῖς γαμεταῖς . . . τοῖς ἀνδράσι, σκοπὸν πεποιημένοις τὴν τῶν σωμάτων ὕβριν. In diesem Ausgeliefertsein an die Lieblosigkeit (der Männer) bestünde nach dieser Interpretation die Strafe für die in Frauenleiber eingekörperten Seelen.

Die Stelle ist ein Zusatz des TL („appositum mirabile", Anton 576). Bei Platon findet sich dergleichen nirgends.

τῶν δὲ μιαιφόνων . . . ποτὶ κόλασιν: die Seelen von Mördern gelangen zur Strafe in die Leiber von wilden Tieren. Bei Platon (Tim. 91 e 2) sind es diejenigen, die sich um Philosophie und Himmelsbetrachtung nicht kümmern, die die Umläufe ihrer Seelen unbeachtet lassen und nur ihrem θυμοειδές folgen, welche in das πεζὸν καὶ θηριῶδες (φῦλον) umgebildet werden [1]). Im Timaios bilden die wilden Tiere die dritte Gruppe, bei TL die zweite Gruppe der Umwandlungen. Wenn TL hier und im Folgenden die Lehren des Timaios erweitert, so bezieht er sich dabei wohl auf Tim. 42 c 2: Welchem Tier ein Mensch sich in seiner Schlechtigkeit angleicht, in dieses wird er jeweils auch verwandelt; cf. Phaid. 81 e 2; 82 e 7 f.

μιαιφόνος ist poetisch (Anton 590; Harder 1222); im MP findet es sich in der Prosa bei Plut. de esu carn. II, 1 (996 E) u.ö.; Max. Tyr. 19, 2 S. 236, 4 ff H.

ποτὶ κόλασιν: cf. Tim. 92 b 7: δίκην ἀμαθίας.

---

[1]) Mord als Grund für die Bestrafung durch Weiterwandern der Seele: Empedokles VS 31 B 115; vgl. dazu gut Stettner 35.

λάγνων ... μορφάς: Lüstlinge wandern in die Gestalten von Säuen oder Ebern. So die Hss. Weshalb aber „Säue oder Eber"? Deutet das auf die Trennung der Geschlechter hin, so daß geile Frauen in Säue, geile Männer in Eber verwandelt werden? Aber ist denn die Sau ein Beispiel für Geilheit? Prof. Marg (mündlich) löst diese Schwierigkeit, indem er für συῶν ὄνων konjiziert, das paläographisch sicher leicht herzustellen ist. Der Esel gilt in der Tat in der Antike als geil (cf. z.B. Semonides, Weiberjambos fr. 7, 43 ff Diehl). Im Phaidon 81 e 5 gelangen die Unmäßigen in Essen und Trinken sowie die Hybriden (οἱ γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότες) „in die Arten der Esel und dergleichen Tiere", was Nemesios 116 M allgemein auf die ἀκόλαστοι ausdehnt. Bei Plutarch fr. 146 (VII, 175, 17 ff Bern.) werden diejenigen εἰς ὀνώδη σώματα verwandelt, bei denen das ἐπιθυμητικόν die Oberhand gewinnt; vgl. auch Plotin III, 4, 2, 19 ff, der mit Bezug auf die Phaidonstelle sagt: Alle, die unter Begierde und Lust leben, werden zu zügellosen und gefräßigen (γαστρίμαργα) Tieren.

Die Gruppe der Geilen hat im Timaios keine Entsprechung. TL folgt hier wohl direkt dem Phaidon oder einer Phaidoninterpretation. Das Beispiel des Ebers ist im Zusammenhang mit der Seelenwanderung m.W. singulär [1]). TL interpretiert mit diesem Beispiel wohl das καὶ τῶν τοιούτων θηρίων von Phaid. 81 e 5 ff.

κούφων ... ἀεροπόρων entspricht Platons zweiter Gruppe; Tim. 91 d 6 ff werden die κοῦφοι καὶ μετεωρολογικοί, die sich in der Betrachtung der Dinge des Himmels vollkommen auf ihre Sinne verlassen, in das Geschlecht der Vögel verwandelt. Die „Erfahrenen in Himmelsdingen" des Timaios werden bei TL zu „Wankelmütigen, Unbeständigen" (LSJ s.v.). TL verstand den Scherz Platons nicht (oder er meidet ihn), daß die Himmelsgucker bei ihrer Wiedergeburt zu Vögeln werden (cf. Taylor 642), und änderte deswegen das μετεωρολογικοί zu der Charaktereigenschaft der μετέωροι.

ἀργῶν ... ἰδέαν: Tim. 92 a 8 ff werden die ἀνοητότατοι καὶ ἀμαθέστατοι zum γένος ἔνυδρον; auch dort ist dies die letzte

[1]) Platon nennt (abgesehen vom Timaios, der nur Genera anführt) als Beispiele: Esel, Wolf, Habicht, Hühnergeier, Bienen, Wespen, Ameisen (Phaid. 81 e ff); Affe, Schwan, Nachtigall, Löwe, Adler (Staat 620 a ff). Außerdem finden sich in späterer Zeit die Beispiele der Schlange und des Frosches (Plut. de sera num. vind. 32. 567 F), des Pardels, der Seelunge (πνεύμων, Fischart) und des Hirsches (Procl. in Tim. III, 294, 28; 295, 30).

Gruppe. Die ,,Faulen und Untätigen" fehlen jedoch bei Platon. Anders als Platon unterscheidet TL also zwei Arten von fehlerhaften Menschen, die zu Wassertieren werden. Die erste Art weist auf fehlerhaftes Verhalten der ὁρματικὰ δύναμις (cf. 222, 6; 223, 4. 18 f; 224, 5 f), die zweite auf die λογικὰ δύναμις (cf. 222, 8). Zum Ausdruck ἐνύδρων ἰδέα vgl. Tim. 40 a 1: ἔνυδρον εἶδος; cf. 39 e 10; 40 a 2.

Nachtrag: Wie Prof. Marg mir brieflich mitteilt, möchte er jetzt 225, 4, ALW folgend, ἀμαθῶν δὲ (τε NM$^{2}$) lesen und vor ἀμαθῶν eine Lücke ansetzen, die er ergänzt wie folgt: ,,< in Würmer und sonstige Kriechtiere >". D.h. die ἀργοὶ καὶ ἄπρακτοι werden in Kriechtiere verwandelt, die ἀμαθεῖς καὶ ἀνόητοι in Wassertiere. Stein des Anstoßes ist neben dem δὲ der Hss ALW die Häufung der Adjektive zur Vierergruppe. Bei Ansetzung einer Lücke ergäben sich sehr schön drei Zweiergruppen:

κούφων δὲ καὶ μετεώρων ἐς . . .
ἀργῶν δὲ καὶ ἀπράκτων <ἐς . . .>
ἀμαθῶν δὲ καὶ ἀνοήτων ἐς . . .

Zudem meint Prof. Marg, die Faulen paßten nicht zu den Fischen; er verweist auf den Haifisch. Für die Ergänzung beruft er sich vorsichtig auf Tim. 92 a; dort ist sowohl von ἀργία als auch von den Kriechtieren die Rede.

So verlockend der Vorschlag ist, ich kann mich ihm doch nicht anschließen. Die Verschreibung von τε und δέ wiegt nicht viel (vgl. 207, 16; 217, 16/17). N hat 225, 4 das richtige ἀμαθῶν τε, ist aber durch καί verleitet worden, schon von κούφων δέ an jeweils τε καί zu schreiben, während ALW fälschlich (ἀμαθῶν) δὲ καί weiterschreiben. Die Vierergruppe kann m.E. als wirkungsvoller Abschluß gemeint sein — nach drei Einzelbeispielen und einer Zweiergruppe. Der Hinweis auf den Hai zieht nicht; schließlich ist der Delphin eines der klügsten Tiere. Auf den Timaios wird man sich schwerlich berufen können, um die Lücke anzusetzen. Denn bei Annahme einer Lücke würde die platonische Reihenfolge Frauen, Vögel, Landtiere, Seetiere, die TL zur Reihe Frauen, Landtiere, Vögel, Seetiere umstellt und in deren Mitte er aus dem Phaidon wirkungsvoll die Lüstlinge/Esel-Eber placiert, erneut durchbrochen, diesmal stärker noch als durch die vorliegende Umstellung und den Einschub; denn die Kriechtiere müßten nach dem Timaios zu den Landtieren gezählt werden; diese würden

also an zwei verschiedenen Stellen erscheinen. Bei Annahme des Einschubes ergäbe sich folgendes wenig schöne Schema:

| Platon | TL |
|---|---|
| 1. Frauen | 1 Frauen |
| 2. Vögel | 2. Landtiere |
| 3. Landtiere | 3. Esel-Eber — Phaidon |
| 4. Seetiere | 4. Vögel |
| | 5. Kriechtiere |
| | 6. Seetiere |

Zudem schreibt Platon Tim. 92 a 1 allen Landtieren die (geistige!) ἀργία zu, nicht nur einer bestimmten Gruppe. Ausschlaggebend für die Nähe zum Boden ist 92 a 4-7 nicht die ἀργία, sondern die ἀφροσύνη.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Platoniker es gemieden haben, von einer Einkörperung in Kriechtiere zu sprechen. Der einzige mir bekannte Fall, Plut. de sera 32 (567 F), ist nicht ernst gemeint. Das Corp. Herm. spricht X 7 f von den ἑρπετώδη als unterster Stufe, dann Wassertiere, Landtiere, Vögel, Mensch — also weder in der Reihenfolge des Timaios noch des TL. Von der Einkörperung in eine Schange spricht spottend Hermias, Dox. Gr. 652, 14 D.

*Der Schluß* (§§ *87-88*)

Eigentlich läßt sich dieser Abschnitt vom Vorhergehenden nicht klar abtrennen, da die Darstellung von der Seelenwanderung zur Scheidung der Arten bruchlos hinübergleitet (§ 87) und von dort ohne Unterbruch in die Verwaltung des nun in seiner Vollendung dastehenden Kosmos ausmündet.

Bei Platon (Tim. 90 e 3 - 92 c 3) ist die Seelenwanderung noch enger mit der Scheidung der Arten gekoppelt als bei TL, der hier deutlich trennt (Seelenwanderung § 86; Scheidung der Arten § 87). Unmittelbar daran schließt sich auch bei Platon als Schlußstück des Ganzen die Darstellung des vollendeten Kosmos an (92 c 4 - 9).

## § 87

**225, 5 ff** ἅπαντα δὲ ταῦτα . . . ἀνθρωπίνων

All diese (Arten) schied Nemesis im zweiten Umlauf zusammen mit den Rache- und Erddämonen, den Aufsehern über die menschlichen Dinge.

Hier wird die Seelenwanderung eindeutig ernstgenommen. ἐν δευτέρᾳ περιόδῳ: Tim. 42 b 5 f; 90 e 8 f: ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει. TL hat entweder den Ablauf des großen Jahres (Tim. 39 d) oder

den Phaidros im Auge, wo (248 c 4; 249 a 3) die Einkörperung in Perioden vor sich geht.

ἁ Νέμεσις: im Timaios scheiden „der Gott" (92 a 3) oder „die Götter" (91 a 1; 92 b 3) die Arten. Anton 584 identifizierte die Nemesis mit der Adrasteia, nach deren Gesetz im Phaidros (248 c 2) die Einkörperung der Seelen vor sich geht. Gegen diese Identifizierung ist nichts einzuwenden (cf. Herter, RE s.v. Nemesis, Bd. XVI, 2 (1935), Sp. 2376 f). Naheliegender ist es aber, Nemesis mit der § 15 genannten Dike gleichzusetzen [1]) und in ihr wie in der Dike die personifizierte Weltordnung zu sehen. Denn gerade wegen ihrer Nähe zur Dike wurde Nemesis zu einer kosmischen Größe (Herter a.O. Sp. 2373 f), man nannte sie Μεγάλη Νέμεσις ἡ βασιλεύουσα τοῦ κόσμου (a.O. 2373 ohne Stellenangabe). Cf. Plutarch, Quaest. conviv. VIII, 2, 2 (719 B): Die von Gott den Dingen beigelegte geometrische Analogie nennt man Dike und Nemesis.

συνδιακρίνειν: „mit jemandem zusammen trennen, scheiden", ein seltenes Wort; cf. LSJ s.v. (Anton 592 bringt auch keine weiteren Belege).

δαίμονες παλαμναῖοι χθόνιοί τε: diese fehlen sowohl im Timaios als auch im Phaidros, es sei denn man wollte die „gewordenen Götter" des Timaios in ihnen wiederfinden; vgl. Tim. 41 c 7 f: τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν (! sc. τοῖς θεοῖς) ἐθελόντων ἕπεσθαι; cf. d 2 f. Die Dämonen sind wohl als Gehilfen der Nemesis-Dike anzusehen. Begleiterinnen der Nemesis werden nur in ganz wenigen Fällen erwähnt (cf. Herter a.O. 2364; 2374), doch schon bei Hesiod, Erga 252 ff; cf. 122 ff werden δαίμονες ἐπιχθόνιοι zusammen mit der Dike genannt, die das Tun und Lassen der Menschen beaufsichtigen, und bei Heraklit (VS 22 B 94 = Plut. de exil. 11. 604 A) sind die Erinyen Helferinnen der Dike. Erinyen und Rachedämonen sind aber wohl identisch; vgl. Clem. Alex. Protr. II, 26, 3: ἐντεῦθεν τὰς Ἐρινύας καὶ τὰς Εὐμενίδας, παλαμναίους τε καὶ προτροπαίους, ἔτι δὲ ἀλάστορας ἀναπεπλάκασιν οἱ ἀμφὶ τὴν σκηνὴν ποιηταί.

δαίμονες παλαμναῖοι kennen Xenoph. Cyr. VIII, 7, 18; Plut. def. orac. 15 (418 B); Pollux V, 131. Das Wort παλαμναῖος wird meist von Dichtern verwendet (Anton 648; Harder 1222), findet sich aber auch in der Prosa (Anton 592; LSJ s.v.).

δαίμονες χθόνιοι: Nomoi 717 a 7: θεοὶ χθόνιοι; ἐπιχθόνιοι δαίμονες:

---

[1]) Nemesis ist Bote der Dike: Nomoi 717 d; zu Nemesis als Beisitzerin der Dike und Dike als Beisitzerin der Nemesis vgl. Thalheim, RE s.v. Dike, Bd. V (1903), Sp. 575 f.

Hesiod, Erga 122 (zitiert von Platon, Staat 469 a); Plut. de gen. Socr. 22 (591 C); δαίμονες χθόνιοι: Ps. Charondas S. 62, 10 Thesleff.

τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων: seit Hesiod, Erga 122 ff; 252 ff ein beliebtes Thema. Platon zitiert die Hesiodverse Krat. 397 e f und Staat 469 a. Im Mythos findet sich diese Lehre bei Platon im Politikos 271 d ff; in den Nomoi 713 c ff. Ernsthaft wird sie Epin. 985 a 2 ff vorgetragen. Im MP ist die Lehre ein häufiger Topos: Plut. adv. Colot. 30 (1124 E; weitere Stellen zu Plut. bringt Zeller III, 2 S. 194 und 209); Ps. Plut. de fato 9 (573 A); Apuleius, de Platone I, 12 S. 96, 2 ff u.a. Als Begründer der (systematischen) Dämonenlehre des Platonismus gilt Xenokrates (Krämer, Ursprung 36; cf. Heinze, Xenokrates 78 ff; 110 ff).

ἐπόπτης wird gern von Dichtern gebraucht, jedoch kommt es schon seit Demosthenes in der Prosa vor (Anton 592; cf. LSJ s.v.).

## § 88

**225, 7 ff** οἷς ὁ πάντων . . . νοητῷ

Den Dämonen hat Gott, der Führer des Alls, die Verwaltung des Kosmos übertragen. Dieser Kosmos ist ein Gebilde, angefüllt mit Göttern, Menschen und den anderen Lebewesen, welche alle nach dem besten Vorbild der ungewordenen, ewigen und noetischen Idea geschaffen sind.

Die Dämonen sind im Platonismus in der Regel auf den lunaren und sublunaren Raum beschränkt (Xenokr. fr. 15 H; Epin. 984 d 8 ff; Max. Tyr. VIII, 8 S. 96, 9 ff; Ps. Plut. de fato 9. 573 A u.a.), dessen Verwaltung sie übernehmen. Für die Lehre, daß sie den ganzen Kosmos verwalten, habe ich keine Parallele.

ὁ πάντων ἁγεμὼν θεός: 6. Brief 323 d 2: ὁ τῶν πάντων θεὸς ἡγεμών; Nomoi 963 a 8: πάντων τούτων ἡγεμών (sc. νοῦς); Phaidr. 246 e 4: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς; cf. auch Polit. 269 e 5.

διοίκησιν κόσμω: Prof. Marg (mündlich) streicht jetzt das pleonastische εἶμεν von N und folgt den Hss ALW (Nach Auskunft von Prof. Marg hat N nach κόσμω Hochpunkt!). Der Ausdruck διοίκησις κόσμου ist stoisch (SVF II, 1005 S. 297, 9; III, 68 S. 17, 7; Matter S. 60 Anm. 81), vgl. aber schon Nomoi 905 e 2 f: ἄρχοντας μὲν ἀναγκαῖόν που γίγνεσθαι τούς γε διοικήσοντας τὸν ἅπαντα ἐντελεχῶς οὐρανόν (sc. θεούς); die Seele verwaltet (διοικεῖ) das All: Phaidr. 246 c 2; Nomoi 896 d 10.

συμπεπληρωμένω . . . νοητῷ: Tim. 92 c 5 ff: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα

ζῷα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. W. Burkert, Gnomon 39, 1967, S. 555 vermeint in diesem Satz des TL „das Echo der chrysippischen Kosmosdefinition" zu finden und verweist auf SVF II, 527 S. 168, 13; 528 S. 169, 24. Dieser Hinweis auf Chrysipp ist unnötig, da sich alle Gedanken aus dem Timaios belegen lassen und bei Chrysipp wesentliche Gedanken des TL fehlen.

ἐκ θεῶν ... ζώων: Verweis auf Tim. 39 e f: Die notwendig zur τελειότης des Kosmos gehörenden Wesen sind 1) Götter, 2) Vögel, 3) Wassertiere, 4) Landtiere, wozu insbesondere der Mensch zählt (41 b ff). All diese Lebewesen, so wird betont, sind im Vorbild enthalten, und alle muß der Kosmos besitzen, wenn er dem Vorbild ähnlich und vollkommen sein soll (39 e; 41 b f).

Daß TL hier die Götter, d.h. die Gestirnsgötter (Tim. 39 e ff), erwähnt, ist seltsam, da er sie doch § 44 durch die „verändernde Natur" ersetzt und auch sonst ihre Erwähnung bewußt zu meiden scheint.

δεδαμιούργηται ... νοητῷ: vgl. zu 207, 9 f. In der unmittelbaren Parallele (Tim. 90 c 4 ff) ist der Kosmos als ganzer Abbild, bei TL sein Inhalt — nach Tim. 39 e 3 ff.

ποτ' εἰκόνα τὰν ἀρίσταν (so Marg nach ALW); ποτὶ εἰκόνα τᾶν (?) ἀρίστων, „nach dem Vorbild der (?) besten Dinge" (N). εἰκών: „Vorbild" wie 217, 24; vgl. z. St.

εἴδεος: Gen. explic.; gemeint ist der Ideenkosmos (vgl. 215, 5 und zu 205, 9 f); cf. auch Albin 12, 1 S. 167, 5 ff (zitiert zu 207, 9 f) und Tim. 39 e f.

αἰωνίω: Wie die Seinsweise des Gottes (213, 20) ist auch die des Paradigma αἰώνιον (cf. Tim. 37 d 3).

νοητῷ (AL) ist wohl die richtige Lesart (νοατῷ, Marg nach den recc.); cf. 207, 10; 225, 4. γεννητῷ (W) ist sicherlich falsch. Interessant ist, daß es zu Tim. 92 c 7, also zur Parallele des TL, eine ähnliche Variante gibt: νοητοῦ (FY), ποιητοῦ (AP Stob.; vgl. dazu Taylor 646). N hat κόσμω und verstand wohl: nach dem Vorbild der (?) besten Dinge, nämlich der ungewordenen und ewigen Idea und des Kosmos [1]).

---

[1]) Zum Kosmos als Vorbild für geschaffene Dinge: Tim. 40 a 4; 44 d 3 f. Cf. Corp. Herm. VIII 5.